ذاكرة الأمة

١

الخلافة

وسلطة الأمة

نقله عن التركية

عبد الغنى سنى بك

تقديم

د. نصر حامد أبو زيد

2



الخلافة
وسلطة الأمة

الخلافة وسلطة الأمة

تقـــديم

د/نصر حامد أبوزيد

الإخراج الفني

مـازن عـــبور

تصميم الغلاف

عبد العزيز جمال الدين

الطبعة الثانية
يناير ١٩٩٥ ـ القاهرة

الطبعة الأولى
١٩٢٤ ـ القاهرة

الناشــــر

دار النهـــر
للنشـر والتوزيـع
٢٠ ش الطويجي ـ خلف مرور الجيزة
ت ـ فاكس ٣٤٨٩٠١٨

إدارة التحـــرير

مصطفى الخولي

م. محمد أسامة

الخلافة وسلطة الأمة

نقله عن التركية/ عبد الغني سني بك

نزيل القاهرة والسكرتير العام لولاية بيروت ومتصرف اللاذقية سابقًا

تقديم

د. نصر حامد أبوزيد

مقدمة

مقدمــة

ليست عملية تقديم هذا الكتاب ـ الذى صدر لأول مرة بالعربية عام ١٩٢٤ هـ. عملية سهلة كما توهمت فى البداية. إن القارىء يحتاج ـ أولاً ـ إلى تحليل «السياق» التاريخى الاجتماعى، الفكرى الذى يمثل «الحضّانة» الأساسية لمجمل الأفكار والأطروحات التى ينطوى عليها الكتاب. ويحتاج ثانيًا ـ القارىء ـ إلى تحليل أفكار الكتاب نفسهاتحليلاً يكشف عن مشروعيتها المعرفية من جهة، ومن جهة أخرى يكشف عن دلالتها الفكرية فى السياق المشار إليه فى أولاً. ولايمكن إنجاز هذه الخطوة الثانية دون الانخراط فى تحليل مفهوم «الخلافة الإسلامية» ذاته من جانبين: الممارسة التاريخية الاجتماعية للظاهرة، وهذا هو الجانب الأول، والصياغة أو الصياغات الفكرية للمفهوم فى تاريخ الثقافة الإسلامية والعربية، وهذا هو الجانب الثانى. ولابد ـ أخيراً ـ من بيان السياق الآنى الراهن الذى يجعل من إعادة طبع هذا الكتاب مسألة حيوية فكريًا واجتماعيًا. ومن الضرورى أن يدرك القارىء منذ البداية أن استيعاب النقاط الأربعة المشار إليها فى هذا «التقديم» مسألة مستحيلة؛ لأن كل نقطة من تلك النقاط تحتاج لكتاب مستقل. لذلك تكتفى هذه المقدمة ـ ولاتثريب على كاتبها ـ بالإشارات المجملة الموجزة للقضايا التى تنطوى عليها كل نقطة من تلك النقاط الأربعة.

أولاً: السياق الراهن للإشكالية

هذه هى النقطة التى لابد من البدء بها، رغم أنها وردت الأخيرة فى التمهيد السابق؛ ذلك أن السؤال المتداول الآن: لماذا تنبعث القضايا القديمة مرة أخرى، وكأنها

جديدة، في الخطاب الإسلامي المعاصر؟. تلك هي صيغة السؤال كما يطرحه ناقدو مشروع: «الإسلام هو الحلّ». لكن السؤال يطرحه أصحاب المشروع السالف بصيغة أخرى ـ رداً على ماقامت به الهيئة المصرية للكتاب بنشر مجموعة من الكتب ـ منها كتاب الشيخ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» ـ في سلسلة أطلق عليها اسم «المواجهة» ـ لماذا تعاد المعارك القديمة حية، ولماذا يعاد نشر هذه الكتب وحدها دون نشر الكتب والمؤلفات التي ردت عليها ودحضتها؟!

١- الواقع أن إشكالية «الخلافة» لم تختف إطلاقًا من منظومة الفكر الإسلامي الحديث رغم اختفاء «المنصب» الحامل للإسم منذ سبعين عامًا. كان الحديث عن البعد السياسي للمفهوم يخفت أحيانًا ويستبدل به حديث أكثر بروزاً عن «الأمة» الإسلامية التي تتجاوز الحدود السياسية وحدود القومية. في «رسالة المؤتمر الخامس» للإخوان المسلمين ـ عام ١٣٥٧ هـ، ١٩٣٨م ـ ورد: «يعتبر الوطن الإسلامي وطنًا واحداً مهما تباعدت أقطاره وتناءت حدوده، وكذلك الإخوان المسلمون يقدسون هذه الوحدة ويؤمنون بهذه الجامعة». وتحت عنوان «الإخوان المسلمون والخلافة» يرد في نفس الرسالة الآتي: «إن الإخوان يعتقدون أن **الخلافة** رمز الوحدة الإسلامية، و**مظهر** الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها **شعيرة إسلامية** يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها. والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله».

وتمضي الوثيقة الإخوانية ذات الدلالة الهامة جداً خطوة خطوة في الكشف عن أسلوب الوصول إلى إنجاز «الخلافة» واستعادة منصب «الخليفة» مرة أخرى، والذي تصفه بأنه «الإمام الذي هو واسطة العقد، ومجتمع الشمل، ومهوى الأفئدة، **وظل الله في الأرض**»[1] ومعنى ذلك أن مفهوم «الخلافة» ـ بكل دلالاته الرمزية والسياسية والدينية ـ ظل محايثًا للخطاب الإسلامي، وإن اعتبر ممثلو هذا الخطاب أن الوصول إلى تحقيق هذا المفهوم على أرض الواقع الاجتماعي والسياسي يحتاج إلى العمل البطيء الدؤوب الذي لايتعجل الثمرة. وإذا كان صحيحًا أن كل تيارات

الإسلام السياسي وفصائله ـ بدءاً من «التكفير والهجرة» وحتى أصغر «الخلايا» التي تنامى عددها في شكل تنظيمات مستقلة ـ قد خرجت من عباءة التنظيم الأم «الإخوان المسلمين» بالانشقاق أو التمرد، فإن السعي إلى إقامة دولة «الخلافة» هو الهدف الأسمى الذي تتفق عليه كل التيارات، وإن اختلفت أساليب العمل وآلياته بينها وبين التنظيم الأم.

إن إقامة حكم «إسلامي» يستلزم «حكومة إسلامية» تستند إلى مرجعية «الشريعة الإسلامية» في كل تفاصيل الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية «الداخلية والخارجية على السواء»، فضلاً عن سلوك الأفراد وشئون الأسرة والمعاملات. وإذا قامت حكومات إسلامية ـ بهذا المعنى ـ في كل الأقطار التي يعتنق أغلبيتها الإسلام، تصبح الحاجة إلى «الوحدة» الإسلامية حاجة ماسة وضرورية لتحقيق الهدف الأسمى «الجامعة الإسلامية». وهذا الهدف الأسمى النهائي لابد من أن يتجلى في **مظهر** ويتجسّد في رمز، هو **الخلافة التي تعد شعيرة إسلامية يحتل كرسيها الخليفة ظل الله في الأرض.**

٢- وإذا كان من الصعب على الباحث الفصل بين نمو تيار الإسلام السياسي وبين نمو الدور السياسي السعودي في المنطقة، خاصة في حقبة الثمانينات التي بدأت بنجاح بعض فصائل تيار الإسلام السياسي في اغتيال رئيس جمهورية مصر السابق، فإنه من الصعب كذلك أن نفصل بين تصاعد نغمة الدعوة للخلافة في خطاب الإسلام السياسي الراديكالي بصفة خاصة وبين الحلم السعودي بزعامة العالم الإسلامي. هذا الحلم عبر عن نفسه بأشكال شتى ليس آخرها ذلك اللقب الذي صار ملازماً لاسم الحاكم السعودي: **«خادم الحرمين الشريفين»** في الخطاب السياسي. ونحن نعلم أن المقصود بالحرمين «الكعبة» و«بيت المقدس»، ولايدري أحد على وجه التحديد كيف يخدم الحاكم السعودي «بيت المقدس» وهو تحت سيطرة إسرائيل. لكن المهم بالنسبة لنا هنا الدلالة «الرمزية» لمثل هذا اللقب، وهي دلالة شبيهة بتلك الدلالة التي حاول السلطان التركي في منتصف القرن التاسع عشر أن يضفيها على ذاته: «سلطان

الأمة الإسلامية «السُّنية»، وظل الله في الأرض، الذي يدعو كل المسلمين للالتفاف حول عرشه للدفاع عن الأمة، مؤكداً الدور الذي يقوم به في حماية الحج»... وقد تم إدراج هذه الدلالة في الدستور الذي صدر عام ١٨٧٦م والذي نص على أن جلالة السلطان هو حامي الدين الإسلامي بوصفه الخليفة الأعظم(٢)

هناك إذن علاقة ترابط لايمكن إنكارها، أو التهوين من شأنها، بين تنامي الدعوة إلى قيام الدولة الإسلامية، بما تنطوي عليه من الدعوة إلى إعادة تأسيس «الخلافة»، وبين النفوذ السعودي المتزايد في المنطقة والمؤيد بالدعم الأمريكي. ولعل هذا الترابط هو الذي ردم الفجوة بين المفاهيم «الوهابية» عن الإسلام وبين مفاهيم المؤسسة الدينية المصرية «الأزهر»، وأدّى من ثم إلى تنامي نقاط الاتفاق بين مفاهيم تيار الإسلام السياسي ومفاهيم المؤسسة الدينية الرسمية للدولة. ولعل هذا يمكن أن يفسر لنا ـ ولو تفسيراً جزئياً ـ هذه الفتاوى المتناقضة التي تصدرها مؤسسات الدولة الرسمية، المتمثلة في كل من «الأزهر» و«دار الإفتاء»، خاصة في شئون المال والاقتصاد وغيرهما من المسائل التي باتت تشغل المواطن المسلم.

٣- إن موقف مؤسسة الأزهر من فكر «التطرف» قد أصابه تغيّر ملحوظ خلال العشرين سنة الأخيرة، فالأزهر الذي اغتالت جماعة التكفير والهجرة أحد علمائه المرموقين ـ الشيخ محمد حسين الذهبي ـ عام ١٩٧٧م، ليس هو نفس الأزهر الذي لم يصدر عنه أي بيان احتجاج حين تم اغتيال الكاتب فرج فودة عام ١٩٩٢م. وليس هو بالتأكيد الأزهر الذي دأب منذ ذلك الحين على مهاجمة الكتاب والمفكرين والمبدعين والتصدي لمصادرة إنتاجهم وإصدار بيانات «التكفير» ووصف كل مايخالف قناعات بعض علمائه بأنه «هرطقة» وتهديد للإسلام. لقد صار التطابق مذهلاً بين أطروحات «الأزهر» وأطروحات الإسلام السياسي، لا على مستوى المنطلقات الفكرية الأساسية فقط والتي من الطبيعي ألا ينشب خلاف حولها، بل على مستوى التفاصيل الجزئية التي تمس تفاصيل الحياة اليومية للمواطن ناهيك بالقضايا المحورية في خطاب الإسلام السياسي.

من هنا كان موقف الأزهر من المؤسسات الثقافية للدولة موقف الإدانة والهجوم، وتزايدت حدة الإدانة وعلت نبرة الهجوم حين أصدرت الهيئة المصرية العامة للكتاب سلسلة كتب «التنوير» في سياق «مواجهة» الإرهاب والتطرف عام ١٩٩٣م. ومن اللافت جداً أن يكون كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، الذي أصدره الشيخ علي عبد الرازق١٩٢٥م، والذي أعادت الهيئة نشره ضمن سلسلة «المواجهة»، من أكثر الكتب التي تعرضت لهجوم الأزهر، حتى أصدر كتيبًا يتضمن رأي علمائه في الكتاب وصاحبه وزع مجانًا مع أحد أعداد مجلة «الأزهر». لم يدرك الأزهر أن علماءه الذين أدانوا الكتاب وصاحبه عام ١٩٢٥ حتى أخرجوا علي عبد الرازق من زمرة «العلماء»، قد أعادوا للرجل اعتباره عام ١٩٤٦م، واعتبروه في زمرة العلماء بعد أن أعادوا إليه شهادة العالمية التي سبق أن سحبوها منه. وفي نفس العام تقريبًا تولى الرجل وزارة الأوقاف حوالي ثلاث سنوات من ١٩٤٦ ـ ١٩٤٩م.

٤- وليس الأزهر وحده هو الذي غيّر موقفه من الكتاب وصاحبه ـ حسب تقلبات الأحوال والمواقف السياسية ـ بل إن واحداً من أهم ممثلي تيار الاعتدال المتحدثين باسم «الحل الإسلامي» ـ وهو الدكتور محمد عمارة ـ له موقفان متعارضان من الكتاب، وموقفان من ثم من قضية «الخلافة». في بداية السبعينات كان خطاب عمارة ينطلق من أهم المرتكزات العقلانية المستنيرة في التراث العربي الإسلامي، ومن أهمها إنجازات المعتزلة، لذلك كان حريصًا على نشر تراث التنوير العربي الحديث، والمصري منه بصفة خاصة، فأسدى للمكتبة العربية خدمة جليلة بنشر الأعمال الكاملة لرواد النهضة والتنوير والتحديث من رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وجمال الدين الأفغاني حتى علي عبد الرازق. قام بنشر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» أولاً في مجلة الطليعة القاهرية ـ اليسارية ـ عام ١٩٧١، ثم أعاد نشره مع دراسة وافية للظروف والملابسات التي أحاطت بنشره عام ١٩٢٥، مزودة بالوثائق الأساسية، وذلك عام ١٩٧٢ في المؤسسة العربية للدراسات والنشر بلبنان.

٤-١ في هذه الفترة من خطاب عمارة احتفي بالكتاب وصاحبه احتفاء ملحوظًا على أساس أنه «امتداد متطور للشيخ محمد عبده في الإصلاح الديني، بل إن

آراءه في موضوع الخلافة قد كانت في عدد من نقاطها الجوهرية ـ وليس في كلها ـ تفصيلاً وبلورة وتطويرا لآراء الأستاذ الإمام في ذات الموضوع»[٣] ولاشك أن وضع الكتاب في سياق حركة «الإصلاح الديني» التي بدأها محمد عبده، بل واعتباره وجهًا متطوراً لهذه الحركة، حكم إيجابي لاشك فيه. وإذا أضفنا إلى ذلك أن تحليل عمارة للسياق السياسي الذي صدر فيه الكتاب، وحدد لكل قوة من القوى السياسية طبيعة الاستجابة لهذا الكتاب ولمؤلفه، تحليل يكشف عن انحياز عمارة لموقف الكتاب ولموقف مؤيديه ضد الذين هاجموه، لفهمنا الدافع الذي حدا عمارة للاهتمام بالكتاب وبإعادة نشره. إنه بلاشك دافع تنويري هدفه «أن تصل الحاضر الذي نعيشه والمستقبل المأمول **بأكثر هذه الصفحات إشراقًا وأعظمها غنى**، ونتعلم الشيء الكثير من شجاعة هؤلاء الذين أجتهدوا وقالوا مايعتقدون ـ صوابًا كان هذا الذي قالوه أو خطأ ـ دونما رهبة من «الذات المصونة» التي تربعت على العرش في بلادنا قبل يوليو عام ١٩٥٢م». [٤]

لم يكن الكتاب ـ فيما يرى عمارة عام ١٩٧٢ ـ يخوض في شأن ديني أو عقيدي، بل كان يخوض شأنًا سياسيًا. لذلك يعترض عمارة على تعلل الإنجليز والقصر الملكي بأن القضية التي ثارت ضد عبد الرازق قضية دينية وليست دستورية أو سياسية، ويرى أن ذلك كان مجرد تعلّل لتبرير إحالة الأمر إلى «هيئة كبار العلماء» في الأزهر، وهي هيئة لايجوز التدخل في قراراتها من جانب أي طرف من الأطراف. يرى عمارة «أن هذا التشخيص للقضية لم يكن مقنعًا حتى للذين قالوا به وروجوا له، وذلك بدليل، لايقبل النقض أو الجدال، وهو أن الأزهر نفسه قد عاد بعد سنوات فألغى موقفه السابق من على عبد الرازق، وأعاده إلى زمرة العلماء، وذلك عندما زالت الظروف السياسية التي دفعت إلى اتخاذ الموقف الأول. ولو كانت المسألة دينية لما حدث ذلك، إذ أن الإسلام هو الإسلام، والدين هو الدين، ولافرق بينه في عهد الملك فؤاد وبينه في عهد الملك فاروق»[٥] .

من هذه الزاوية، أي زاوية أن الكتاب يخوض في شأن سياسي ويعتبر جزءاً في سياق معركة سياسية حادة، يرى عمارة: «**أن هذا الكتاب... قد كان شديد الفعالية، وأدى دوره كاملاً، كما كان صاحبه حاد البصيرة في رؤية اتجاه حركة التطور**

والتاريخ. تلك الحركة التي جاءت مصداقًا لما أراد. رغم ماوجه إليه ووجه به من اتهامات وعقوبات»[٦] (التأكيد لعمارة). لكن هذا الحماس للكتاب من الزاوية السياسية، لم يمنع عمارة من توجيه انتقادات أربعة للكتاب من الوجهة الفكرية، وهي انتقادات صائبة إلى حد كبير فضلاً عن أنها مشروعة، بصرف النظر عن الصواب والخطأ، من منظور التحليل النقدي للكتاب. لكن هذه الانتقادات ـ فيما يقوله عماره ـ «تمثل نماذج لأهم نقاط الضعف التي رأيناها في هذا الكتاب، والتي نعتقد أنها لاتقدح في قيمته وأهميته كعمل فكري أثار من الجدل والصراع والمعارك مالم يثره عمل فكري آخر في بلادنا منذ أن عرف الكتاب المطبوع حتى الآن»[٧]

ومن الزاوية الفكرية كذلك ـ وليست السياسية ـ يحتفي عمارة بكتاب الشيخ محمد الخضر حسين «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم»، ويرى: «أن هذه الدراسة... أمسكت بتلابيب علي عبد الرازق في عدد من المواقف الفكرية، وفنّدت عدداً غير قليل من آرائه، وقدمت إلى الناس صورة أكثر إنصافًا لكثير من الصفحات التي شابتها الشوائب في كتاب «الإسلام وأصول الحكم»[٨] لكن هذا الاحتفاء الفكري بكتاب محمد الخضر حسين يقابله رفض سياسي من جانب عماره للكتاب وصاحبه، لأن مؤلفه صدّره بمقدمة «مكتوبة بمداد الذهب!» إهداء إلى الملك فؤاد. وهذا سلوك يضع الكتاب في «سياق تأييد الجبهة الملكية في هذه المعركة»، كما أن الصفات التي أضفاها المؤلف ـ محمد الخضر الحسين ـ على الملك فؤاد تعد من قبيل «الشوائب القاتلة» التي تجعل عمارة يأخذ موقفًا متردداً من الكتاب، لدرجة أنه لايستطيع أن يقبل: «التعلّل بظروف العصر، لأن ذلك العصر كان فيه النقيض لمثل هذا الموقف من الملك والملكية، لن يستوى الأبيض والأسود بحال من الأحوال مهما كانت الظروف والملابسات»[٩].

يفضي بنا التحليل السابق لموقف عمارة من كتاب علي عبد الرازق في السبعينات إلى أنه ينحاز إلى الدور السياسي الذي قام به الكتاب، بل ويبالغ في تقديره إلى حد تجاهل المعارك الفكرية والسياسية التي أثارها كل من «في الشعر الجاهلي» لطه حسين و«الفن القصصي في القرآن» لمحمد احمد خلف الله. لكن هذا

الانحياز للدلالات السياسية للكتاب لايخفى «النقد» الفكرى. ومما يؤكد تغَلب نزعة التقييم السياسى على نزعة التقييم الفكرى عند عمارة موقفه من كتاب الشيخ محمد الخضر الحسين، حيث ينحاز إليه فكريًا ضد كتاب على عبد الرازق، لكنه يدينه سياسيًا لحساب الأخير كذلك، والسؤال الآن: حين يتعارض الفكرى والسياسى، لماذا ينحاز عمارة إلى السياسى على حساب الفكرى؟

للسؤال أهميته، لأن عمارة السبعينات وما قبلها، أو بالأحرى بداية السبعينات وماقبلها، أصاب موقفه السياسى تغيّر ملحوظ، فانقلب من الحماس للعقلانية والاستنارة والاشتراكية إلى الحماس لتيار الإسلام السياسى حتى صار فى أواخر الثمانينات والتسعينات من أعلى الأصوات دعوة لقيام الدولة الإسلامية ومهاجمة لخطاب النهضة والتنوير والعلمانية. وكان من الطبيعى أن يعيد النظر ـ من خلال موقفه السياسى الجديد ـ فى قيمة كتاب على عبد الرازق متجاهلاً دلالته السياسية فى سياق إنتاجه ونشره. بل لعل نظرة عمارة للسياق وتقييمه للعناصر المكونة له قد تغيرت هى الأخرى، فصار الداعون للخلافة والمتحمسون لها أعلى قيمة وقدراً من أولئك الذين ناهضوا الدعوة إليها وإلى إحيائها وتنصيب الملك فؤاد خليفة على المسلمين. وفى كل الأحوال نلاحظ أن «السياسة» هى التى توجه «الفكر» فى خطاب عمارة، الأمر الذى يعنى بلغة الفلسفة سيطرة الإيديولوچيا على المعرفة.

٤-٢- فى سبع مقالات نشرتها جريدة «الشعب» ـ لسان حال حزب العمل الإسلامى ـ على مدى أكثر من ثلاثة أسابيع، بدءا من ١٩٩٤/١/١١ إلى ١٩٩٤/٢/١ (وهى مقالات سبق نشرها فى «جريدة الحياة» السعودية) تصدى عمارة لتلويث كتاب «الإسلام وأصول الحكم» بطريقة غير مسبوقة ولامألوفة فى التقاليد العلمية الرصينة. ومن حق عمارة بالطبع أن يعيد النظر فى الكتاب إذا استجدت حقائق وملابسات كانت خافية ثم ظهرت، ولكن من واجبه كذلك أن يكون أمينًا فى عرض هذه الحقائق التى تستوجب إعادة النظر فى موقفه القديم والمثبت من الكتاب. هذه هى التقاليد العلمية الرصينة التى لايعبأ بها عمارة مضيفًا إلى ذلك عدم احترام عقل قارئه، فضلاً عن عمليات التزييف الفاضحة لخدمة أهواء سياسية ذات طبيعة نفعية براجماتية.

الكتاب الذي حرص عمارة عام ١٩٧٢ على تصنيفه داخل دائرة الفكر «السياسي» منكراً أنه يطرح قضية دينية، يتحول عند عمارة ١٩٩٤م إلى كتاب يخدم أهداف الاستعمار الغربي في محاولته للقضاء على «الخلافة» سعيًا إلى «علمنة» المجتمعات الإسلامية بتفريغها من مضمونها الحضاري والثقافي، وإلحاقها - إلحاق تبعية - بالمشروع الثقافي الحضاري الغربي. لم يكن الكتاب إذن - حسب عمارة ١٩٧٢ - محاولة لمناهضة تحالف الإنجليز والسراي لملء الفراغ الناتج عن قرار الكماليين بإلغاء الخلافة، وذلك بتنصيب الملك فؤاد خليفة للمسلمين يكون تحت سيطرة الإنجليز بالكامل، بل تحول الكتاب هكذا «بقدرة قادر» - حسب عمارة ١٩٩٤ - ليكون جزءاً من المخطط الاستعماري الغربي.

هذا التكييف الجديد لقضية الكتاب يستلزم إعادة توصيف له يُدْرجه في سياق بعض كتب المستشرقين، الذين كانوا يخدمون الأهداف الاستعمارية بالطبع، ذلك أنه - في رأي عمارة ١٩٩٤م - يتعامل مع الإسلام بوصفه نصرانية، عقيدة بلا شريعة ودين بلا دولة، كما أنه يتعامل مع مشكلات الواقع الإسلامي من منظور الحل العلماني الغربي. وبعبارة أخرى؛ يرى عمارة ١٩٩٤ أن على عبد الرازق استورد مشكلة الغرب المسيحي وركّبها على الواقع العربي الإسلامي ليكون من السهل عليه استدعاء الحل العلماني: «باختصار كان مطلوبًا استدعاء التنوير الغربي العلماني إلى الواقع الفكري الإسلامي ليصنع مع الإسلام ماصنعه في أوروبا مع النصرانية الأوروبية عندما ردها إلى الكنيسة، واحتبسها فيها وحّرر العمران والنهضة من المرجعيات الدينية». (١٠)

هـــذه هي نقطة انطلاق عمارة الأولى لتلويث الكتاب وصاحبه - من منظور عمارة ١٩٩٤ وتيار الإسلام السياسي بالطبع - وهي تعتمد اخراج الكتاب من سياقه الأصلي الذي شُغِل عماره بتحليله عام ١٩٧٢م وزرعه في سياق الصراع الإسلامي العلماني، سواء بين الإسلاميين ومعارضيهم من أهل الإسلام، أو بين الإسلام والغرب كما يحلو للإسلاميين أن يقولوا، وهكذا يتبرأ عمارة ١٩٩٤ من عمارة ١٩٧٢ مستخدمًا كتاب «الإسلام وأصول الحكم» أداة لإعلان هذا التبرؤ. لكن

* انظر نص المحاضرة في ملحق المقدمة.

تلويث الكتاب وصاحبه ليس هو كل القصة، لأن تلويث تيار «التنوير» الممتد من رفاعة الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود، فضلاً عن المعاصرين المتمسكين بقيم التنوير العربى والنهضة، هو الهدف و الغاية. [11]

الخطوة الثانية فى مشروع عمارة ١٩٩٤ لتلويث الكتاب وصاحبه هى الحرص على إثبات أن على عبد الرازق تراجع عن آرائه فى الكتاب ومنذ فترة مبكرة جداً لاتكاد تتجاوز عشرين يومًا بعد صدور حكم هيئة العلماء عليه. والقرائن التى يستند إليها عمارة كثيرة تبدأ من صمت الشيخ على عبد الرازق عن الحديث عن الكتاب وامتناعه عن الكتابة فى الموضوع، ورفض إعادة طبع الكتاب حتى توفى عام ١٩٦٦م. ورغم أن عمارة يورد مبررات الشيخ فى عدم الإذن لدار الهلال بإعادة طبع الكتاب، فإنه يُصرُّ على أن وراء الامتناع عن إعادة النشر سراً. كلمات الشيخ واضحة جلية تكشف عن الخوف من تجدد «الأذى» الذى لاقاه بسبب الكتاب، ولم يكن الشيخ فيما هو واضح من إصراره على عدم «الإذن» بالنشر ـ وليس عدم النشر ـ إلا حريصًا على تجنب المشكلات، حيث قال لمحمود أمين العالم: «اطبعوا الكتاب كما تشاؤون، ولكن دون استئذانى، وما أريد أن أحمل أى مسؤولية فى ذلك» [12]

لكن ماهو «السر» الذي يكشف عنه عمارة ١٩٩٤ وراء هذا الإصرار على عدم نشر الكتاب مرة أخرى؟ بطريقة أشبه بطريقة السرد فى القصص البوليسية يلجأ عمارة إلى الكشف عن السر خطوة خطوة جاعلاً قارئه يمسك أنفاسه. إن السر وراء ذلك كله أن الفكرة المحورية فى الكتاب وهى «الإسلام دين لادولة» ليست فكرة على عبد الرازق، بل هى فكرة طه حسين ألقاها ـ بطريقة شيطانية ماكرة ـ فى الكتاب، وحمّل مسؤليتها على عبد الرازق. ولكى يصل عمارة لكشف السر «الرهيب» يورد الأدلة والقرائن التالية بهذا الترتيب :-

أ ـ بعد أقل من عشرين يومًا من صدور حكم الأزهر ضد الشيخ على عبد الرازق نشرت له جريدة «السياسة» عبارات عن الإسلام والشريعة تضبط الفكر على نحو متميز عما جاء فى كتابه. هذه العبارات هى: «إن الإسلام دين تشريعى وإنه يجب

على المسلمين إقامة شرائعه وحدوده وإن الله خاطبهم جميعًا بذلك، ولكن الله لم يقيدهم بشكل مخصوص من أشكال الحكومات. بل ترك لهم حرية الاختيار فى ذلك وفق مقتضيات الزمن وحيث تكون المصلحة».

ب ـ القرينة الثانية: هى المحاضرة التى ألقاها الشيخ فى الجامعة الأمريكية فى مارس عام ١٩٣٢ وقرر فيها أن «الحكم بغير ماأنزل الله كُفر صريح فى القرآن». وبالعودة إلى نصّ المحاضرة التى ألقاها الشيخ، ونُشرت عام ١٩٣٣* . ينكشف للقارىء تدليس عمارة، وهو التدليس الذى يفضح سوء القصد والنية المُبيتة لتلويث سمعة الشيخ وكتابه. إن عنوان المحاضرة : «الدين وأثره فى حضارة مصر الحديثة»، وهى تحاول تلمس أثر الدين فى الحياة المصرية من خلال ثلاثة محاور صاغها الشيخ فى أسئلة ثلاثة على النحو التالى:

١- هل الحياة الدينية تتغير فى مصر وتتطور أم لا؟

٢- وإذا كانت تتطور وتتغير فماهى الأسباب التى تؤثر فى ذلك؟

٣- ما هى طبيعة هذه التغيرات ومدى أثرها ومقدار خطرها؟

وبعد أن يستعرض الشيخ مظاهر التغير والتطور فى الحياة المصرية. ينتقل فى سياق تحليل أسباب هذا التغير إلى بيان أن الالتقاء بالحضارة الأوروبية الحديثة جعل التطور فى مصر يسير سيراً حثيثًا عنيفًا كان فى رأى بعض الباحثين ثورة وانقلابًا. ويضرب مثلاً على هذا بالانقلاب الذى حدث فى التشريعات والقوانين نتيجة الاحتكاك بالحضارة الغربية. فى هذا السياق وردت العبارة التى يستشهد بها عمارة ويتخذها قرينة على تراجع الشيخ عن أهم أفكار كتابه، وهى عبارة أن «الحكم بغير ما أنزل الله كفر صحريح فى القرآن». لكن عمارة يتجاهل السياق تجاهلاً تامًا، وهو السياق الذى يكشف أن العبارة وردت وصفًا لما كان عليه الحال فى مصر قبل لقائها الأخير بالغرب، وهى من ثم ليست «حكمًا» يقرره الشيخ بنفس الدلالة التى يقرره بها الأصوليون من المردودى إلى سيد قطب وأخيراً عمارة. يقول الشيخ فى كلام وصفى لا يحتمل تأويلات عمارة الاستنطاقية «جرت مصر منذ العصور الأولى على

أن يكون الحكم فيها شرعيًا، يرجع إلى أحكام الإسلام والأوضاع الإسلامية، وكان المصريون يفزعون من أن يحتكموا إلى غير قوانين الإسلام، لأن الحكم بغير ما أنزل الله كفر صريح في القرآن. ولكن القوانين قد أصبحت في مصر تؤخذ أحيانًا من قوانين أوروبا، ولا يرى المصريون حرجًا في أن يحتكموا إليها ولا أن يخضعوا لها وافقت الفقه الإسلامي أم لم توافقه. ومن قبل ذلك استطاع الخديوي إسماعيل باشا أن يضرب على المصريين قانون نابليون شريعة لازمة ويأخذهم بأحكامها أخذًا. وما كان ذلك كله إلا خضوعًا لما أسلفنا من حكم الظروف الاجتماعية والتطورات التي نشأت مع الحضارة الجديدة والجيل الجديد».

هكذا تتهاوى قرينة عمارة، فالشيخ لا يقرر ذلك بل يصف الحال في مصر قبل لقائها بالغرب وكيف تغيّر، فأصبح مقبولاً ما كان من قبل مرفوضًا، وتلك سنة التطور وقانون التغير، بصرف النظر عن النوايا والمقاصد. والمحاضرة كلها تسير في خط فكري تحليلي للعلاقة بين الدين والمجتمع يتجاهله عمارة تجاهلاً تامًا مكتفيًا بهذا الاجتزاء السيء القصد للعبارة من سياقها، لكي يوهم القارئ بما يريد. إن عمارة هنا يقوم بعملية «مخايلة» لوعي القارئ، وذلك حين يخفي عنه عامداً موضوع المحاضرة. والهدف من هذه «المخايلة» هو التزييف الرخيص والمبتذل لكي يضع على لسان الشيخ عبارة صارت «شعاراً» أساسيًا لا من شعارات الفكر الأصولي فقط، بل صارت هي الشعار المؤسس للإرهاب الفكري والعقلي، بكل ما يترتب على «الإرهاب» من اغتيال معنوي ومادي.

إن في المحاضرة التي يشير إليها عمارة تحليلاً ناصعًا لعلاقة الدين بالسياسة يؤكد الشيخ من خلاله تمسكه بكل حرف كتبه في «الإسلام وأصول الحكم». إن نقده للحكومات الدينية، أو للحكومات التي تعتمد على قوة «الدين» وعلى تأييد رجال الدين ومساندتهم لا يقل قوة عن نقده لرجال الدين الذين يسعون لتعزيز سلطانهم بالالتجاء إلى رجال السياسة. وليست مصر بمنأى عن هذا النقد المزدوج لرجال السياسة ولرجال الدين معًا، ولا تنقص الشيخ المضطهد الشجاعة فيقرر: «وعلى هذا الأساس أيضًا أرادت القوة السياسية من قديم الزمان أن تحدث لها في مصر قوة

دينية تؤيدها وتعارضها فأنشأت الجامع الأزهر، وأسبغت عليه اسم الدين، وعلى أهله بُرْداً دينيًا، وما برح الأزهر منذ يومئذ ربيب السياسة وآلة الحكام السياسيين وسندهم. والحكومات التى تعتمد على قوة الدين وقوة السياسة معًا لا تكون إلا مطلقة غير محدودة السلطان ولا خاضعة لرقيب. وهذه الحكومات المطلقة عرضة دائمًا لأن تستبد وتطغى».

جـ ـ القرينة الثالثة اعتراض الشيخ على عبد الرازق ـ حين كان عضواً بمجلس النواب سنة ١٩٤٦ ـ على المشروع الخاص بقانون الأوقاف لأنه يمكن أن يفتح فى باب التشريع الإسلامى حدثًا جديداً يخشى معه تمزيق الفقه الإسلامي الذى هو الرابطة الأقوى بين الأمم الإسلامية. ولأن عمارة لايقول شيئًا عن مشروع قانون الأوقاف يكشف عن سبب اعتراض الشيخ، فإن مقالاً كتبه «ممدوح عبد الرازق» ـ تعليقًا على ماكتبه جلال كشك عن الشيخ وكتابه ـ يكشف أن اعتراض الشيخ كان منصبًا على رغبة الملك فى نقل أوقاف الخديوى إسماعيل من إدارة وزارة الأوقاف إلى ديوان الأوقاف الخصوصية الملكية، وأثار هذا الاعتراض أزمة لم يشأ الكاتب ـ ممدوح عبد الرازق ـ الدخول فى تفاصيلها مكتفيًا بالإشارة إلى أن هذه التفاصيل نشرت فى جريدة الأهرام فى ١٩٥٢/٨/٦». (١٣)

د ـ القرينة الرابعة أن كتاب «الإجماع فى الشريعة الإسلامية» الذى صدر للشيخ على عبد الرازق عام ١٩٤٧ هو من الناحية الفكرية لاعلاقة له بكتاب «الإسلام وأصول الحكم»، بل «هو على النقيض منه». ويتجاهل عمارة هنا بطريقة مثيرة للارتياب اختلاف موضوع الكتابين من جهة، وكون الكتاب الثانى مجموعة من المحاضرات التى ألقيت على طلاب جامعة فؤاد الأول من جهة أخرى.

هـ ـ القرينة الخامسة هى «العقدة» البوليسية فى هذا السرد القصصى. وكما أن الوصول إلى «العقدة» يمهد السبيل للوصول إلى«حل» الغموض وكشف «السر»، فإن هذه القرينة الخامسة تمثل بالنسبة لغرض عمارة ١٩٩٤ محطة الانطلاق لإثبات أن على عبد الرازق يتبرأ من الكتاب، لأن شيطانًا ـ هو طه حسين ـ هو الذى ألقى

على لسانه عبارة **«إن رسالة الإسلام روحانية فقط»**. وهى العبارة التى كتب أحمد أمين عام ١٩٥١م فى مجلة «رسالة الإسلام» أن على عبد الرازق قالها له فى حوار دار بينهما حول جمود المسلمين وأسبابه حيث أجاب على عبد الرازق قائلاً: «إن دواء ذلك أن ترجع إلى ما نشرته قديمًا من أن رسالة الإسلام روحانية فقط، ولنا الحق فيما عدا ذلك من مسائل ومشاكل». ومن المهم هنا أن نلاحظ أمرين: الأول ـ أن عمارة سيتوقف طويلاً عند عبارة على عبد الرازق «مانشرته قديمًا لينطلق منها إلى أن الرأى المشار إليه لم يكتبه على عبد الرازق، وإنما فقط «نشره»، وذلك اعتماداً على أن على عبد الرازق لم يقل «ماكتبته» بل قال «مانشرته». الأمر الثانى أن عبارة «رسالة الإسلام روحانية فقط» ـ والتى ينكر عبد الرازق أنه قالها ـ عبارة لم ترد بالفعل فى الكتاب، وهذا ماقاله على عبد الرازق فى الرد الذى رد به على التهم السبع التى وُجهَت إليه من هيئة العلماء. ولذلك رد على عبد الرازق على ماكتبه أحمد أمين فى مجلة «رسالة الإسلام» بتعقيب نشر فى العدد التالى (مايو ١٩٥١) نفى فيه أن يكون القول بأن رسالة الإسلام روحية فقط رأيه لا اليوم ولا قديمًا: «إلا أن هناك خطأ فى التعبير جرى به لسانى فى المجلس الذى نتجادل فيه ونستعرض حال المسلمين، وماأدرى كيف تسربت كلمة روحانية الإسلام إلى لسانى يومئذ؟ ولم أدرِ معناها؟ ولم يكن يخطر لى ببال، بل لعله الشيطان ألقى فى حديثى بتلك الكلمة وللشيطان أحيانًا كلمات يلقيها على ألسنة بعض الناس. هذه كلمة تصحح وضعًا شخصيًا أرى من الإنصاف أن يصحح».[١٤]

لايقنع محمد عمارة بما سبق أن قاله عام ١٩٧٢م تفسيراً لصمت الرجل ورفضه للإذن بإعادة نشر الكتاب من أن ماحدث له من اضطهاد فقد معه شهاداته وألقابه العلمية ووظيفته كان تجربة أبشع من أن يعرّض نفسه مرة أخرى لأدنى احتمال أن تتكرر. ولم يقنعه كذلك ماقاله الشيخ على عبد الرازق قبل وفاته بأشهر قليلة لمحمود أمين العالم مؤكداً تمسكه بآرائه فى الكتاب تمسكًا كاملاً وعدم رغبته فى نفس الوقت فى نشره مرة ثانية خشية التعرض للأذى: «لست أتخلى عنه، ماتخليت عنه أبداً، على أنى لست مستعداً أن ألاقى بسببه أى أذى جديد، ماعدت

أستطيع ذلك، كفانى مالقيت»[١٥] لايقتنع عمارة ١٩٩٤ بما كان مقنعًا لعمارة ١٩٧٢، ويصرّ على أن موقف الرجل هو موقف «المتبرىء» من الكتاب، لأن مواقفه الفكرية المتوالية تنقض القضية المحورية ـ أو بالأحرى التى جعلها عمارة ١٩٩٤ محورية ـ والخلافية التى قام عليها الكتاب.

يتساءل عمارة تعقيبًا على قصة الحوار الذى دار بين أحمد أمين وعلى عبد الرازق عن دلالة عبارة على عبد الرازق «مانشرته قديمًا»: هل هو مجرد ناشر وليس مؤلفًا؟ ويرى أن هذه القضية تمثل **علامة الاستفهام الكبرى** التى لايكفى فى الإجابة عنها حقيقة نقض الرجل فى سنوات عمره التى تلت صدور الكتاب للفكرة المحورية ـ مرة أخرى التأكيد على محورية الفكرة ـ التى دارت حولها صفحاته القليلة. ويتخذ من عبارة الشيخ على عبد الرازق الأليجورية:أن الشيطان ألقى على لسانه العبارة التى لم يقلها ذريعة لتساؤل أخطر هو: من هو الشيطان الذى ألقى هذا الرأى ـ لاحظ (الرأى) وليس (العبارة) ـ إلى على عبد الرازق؟! هنا يتجنب عمارة طرح أسئلة أخرى أكثر جدوى فى الكشف عن سياق (الحوار) الذى دار بين أحمد أمين وعلى عبد الرازق، أسئلة مثل:لماذا حرص أحمد أمين على الكتابة عن هذا الحوار؟، ولماذا حرص على إبراز العبارة الإشكالية التى كانت ضمن الاتهامات التى وجهت للرجل؟! هل فى الأمر شبهة محاولة «الإيقاع» بالرجل؟! إن حرص على عبد الرازق على الرد ونفى «العبارة» الإشكالية أن تكون وردت على لسانه، بل ونسبتها إلى الشيطان يكشف لنا إحساس عبد الرازق أن ثمة «وقيعة» فى نشر الحوار الذى دار. لذلك لجأ الرجل إلى الأليجوريا موظفًا قصة إلقاء الشيطان بعض العبارات على ألسنة الرسل والأنبياء، فمابالك وهو ليس رسولاً ولانبيًا. كان الرجل يعتصم بطريقة غير مباشرة بما ورد فى القرآن الكريم من قوله تعالى مخاطبًا محمداً ﷺ «وماأرسلنا من قبلك من رسول ولانبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله مايلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليمٌ حكيم» (سورة الحج، الآية :٥٢).

٤-٣ لكن عمارة مشغول بأمر آخر هو الانتقال من «العقدة» ــ علامة الاستفهام الكبرى ـ إلى «الحل» وكشف «السر»، وهو: «من الشيطان الذى فعل ذلك بعلى عبد الرازق وألقى فى كتابه وعلى لسانه بكلمات الإثم؟». ولكى يصل إلى أن الشيطان هو «طه حسين» كان عليه أن يخوض فى سلسلة من المتاهات المضللة ـ شأن كل كتاب القصص البوليسية ـ لكى يجذب انتباه القارىء ويحبس أنفاسه، حتى إذا وصل إلى كشف «السر» أحس بالارتياح العميق والاستسلام الكامل للاقتناع به.

يستشهد عمارة ـ أولاً ـ بما قاله الشيخ محمد بخيت المطيعى: عضو هيئة كبار العلماء التى حاكمت على عبد الرازق، ويصفه عمارة وصفًا لافتًا بأنه «واحد من أصحاب الإنتاج العلمى المتميز» !!!، وذلك فى كتابه «حقيقة الإسلام وأصول الحكم»، حيث ذهب المطيعى إلى أن الكتاب ليس من تأليف على عبد الرازق لأن «كثيرين ممن يترددون على المؤلف قالوا إن الكتاب ليس له فيه إلا وضع اسمه عليه فقط منسوبًا إليه ليجعله واضعوه من غير المسلمين ضحية هذا الكتاب وألبسوه ثوب الخزى والعار إلى يوم القيامة، وشهروا به تشهيراً لايرضاه لنفسه من عنده أدنى مُسْكَةٍ من العقل».

والشاهد الثانى هو محمد ضياء الدين الريس الذى يرجح أن المستشرق «مرجليوث» أو أحد تلامذته هو مؤلف الكتاب، ويستند فى ذلك إلى سفر على عبد الرازق إلى بريطانيا وإقامته فيها لمدة عامين: «فلابد أنه كان متصلاً بالمستر مرجليوث أو تتلمذ عليه، فإن لم يكن مرجليوث نفسه فأحد أعوانه أو أحد المستشرقين الآخرين مثل توماس أرنولد الذى يشير إليه الشيخ أو الكتاب فى غير موضع ويصفه بالعلاّمة».

ويستبعد محمد عمارة أن يكون «الشيطان» واحداً من المستشرقين. وأهم دليل يستند إليه فى رفض هذه الدعوى هو درجة «الشذوذ» و«الابتداع» فى أفكار الكتاب، فالكتاب من هذه الزاوية غير مسبوق حتى فى كتابات المستشرقين. إن دعاوى كتاب «الإسلام وأصول الحكم»: «دعاوى غير مسبوقة فى تاريخ الكتابة عن

الإسلام والحكومة السياسية على الإطلاق، سواء كانت هذه الكتابة لمستشرقين أم لمسلمين... ففكر هذا الكتاب غير مسبوق فى هذا الشذوذ والابتداع، ومن ثم فإن نسبته إلى كتابات أىّ من هؤلاء المستشرقين ظن لم يقُم عليه دليل».(١٦)

الشاهد الثالث الذى تتحدد على أساس شهادته ماهية الشيطان الذى ورّط على عبد الرازق فى هذا الكتاب، هو الشيخ أحمد حسن مسلم، الذى كان فى ضيافة أسرة عبد الرازق - بالمصادفة البحتة - وهناك التقى بالشيخ على. وبعد صلاة المغرب لاحظ الشيخ مُسلّم آيات الخشوع على الشيخ على عبد الرازق حتى إنه تنفّل - أى صلى النافلة، وهو مازاد على الصلاة المفروضة الواجبة - بعد المغرب بست ركعات، والعادة أداء السُنة بركعتين فقط. وكأن الشيخ مسلّم قد اندهش لذلك الورع من جانب على عبد الرازق فسأله: كيف يكون حرصك على أداء السُنة بهذه الطريقة، وأنت مؤلف كتاب «الإسلام وأصول الحكم» وهو كتاب عليه كثير من المآخذ التى تقدح فى العقيدة ؟ والغريب أن هذا التساؤل من جانب الشيخ مسلّم - وهو من علماء الأزهر وعضو لجنة الفتوى فيه آنذاك - لم يلفت عمارة فيه سوى إجابة على عبد الرازق غير المعقولة، كأن عبد الرازق تقبّل - هكذا ببساطة - مقولة أن الكتاب به مآخذ تقدح فى العقيدة. لم يلتفت عمارة إلى غرابة السؤال، بل وشذوذه، خاصة فى هذا السياق، والرجل ضيف - بالمصادفة البحتة - فى بيت عبد الرازق. لم يلتفت عمارة إلى شىء من ذلك، لأن «الحبكة» القصصية تجعل ذلك كله ممكنًا. فالمهم هو الإجابة التى رد بها الشيخ على هذا التساؤل الغريب والشاذ. يقول الراوى الثانى - عمارة - على لسان الراوى الأول - الشيخ مسلّم - : «فسكت على عبد الرازق قليلاً وقال لى: وهل أنا الذى ألفت هذا الكتاب؟ إنما ألفه الدكتور طه حسين! فسألته: ولماذا نسبه إليك؟ فقال الشيخ: لقد فاجأنى بالكتاب وعليه اسمى». وتستمر الرواية - رواية القصة البوليسية على لسان عمارة نقلاً عن الشيخ مسلّم - لتحكى أن الشيخ على عبد الرازق حين سأل طه حسين عن سبب نشر الكتاب دون علم الأول وباسمه على غلاف الكتاب بوصفه مؤلفًا، أجاب طه حسين - والعهدة على الراوى طبعًا - : لكى تكون لك شهرة عالمية وذلك بعد أن تنقل عنك وسائل الإعلام الأجنبية والعالمية وتتحدث عن هذا الكتاب ومابه من فكر».

لم يتساءل عمارة مثلاً: ولماذا لم ينسب طه حسين الكتاب لنفسه فينال هو الشهرة والمجد، خاصة وأن أزمة كتابه «فى الشعر الجاهلى» كانت فى علم الغيب، ولم يكن الرجل ـ طه حسين ـ قد نال بعد شهرة أو مجداً. ولم يتساءل كذلك عن السرّ وراء تحمل على عبد الرازق ماتحمّله من تبعات وماتعرّض له من مخاطر طوال هذه السنوات، حتى فقد مكانته ولقبه العلمى ووظيفته، دون أن يتبرأ من الكتاب فى محاكمته أمام هيئة كبار العلماء ويعلن اسم مؤلفه الحقيقى. تلك كلها تساؤلات لاتدور فى خلد عمارة، لأنه كان مستعداً ـ لحاجة فى نفس يعقوب ـ لقبول التعليل الطريف الذى يحكى الشيخ مسلّم أن على عبد الرازق قاله له حين سأله عن السبب فى كتمانه هذه الحقيقة خصوصاً بعد أن تعرض لما تعرض له بسبب هذا الكتاب الذى لاعلاقة له به. كان هذا التعليل من جانب الشيخ على عبد الرازق لصمته أن أخلاقه أبت عليه أن يرفع دعوى على صديق لعائلته، كما أن تقاليد العائلة تمنع من إحراج الضيف أو وضعه فى موقف غير كريم».(١٧)

لكن هل تنتهى القصة عند هذه النتيجة «المفاجأة» ـ كما فى روايات أجاثاكريستى وقصص شارلوك هولمز ـ أم لابد لحبكة السرد من قشرة «الأكاديمية» التى تعطى لهذا النمط من السرد القصصى طابعًا خاصًا؟! إن اعتراف على عبد الرازق ـ المجنى عليه الآن فى السياق السردى ـ ليس كافياً، فلابد للمخبر البوليسى ـ مؤلف القصة ـ أن ينتزع اعترافًا من «الجانى» نفسه، لكى تكتمل أركان القضية. إن المجنى عليه ـ على عبد الرازق ـ تحمل بفروسية نادرة تبعات الكتاب خشية إحراج الصديق أو وضعه فى موقف غير كريم، وهذه هى سمة أو سمات الفروسية التى لابد أن يتحلى بها المجنى عليه لكى تنكشف مدى «نذالة» الجانى وخسة أخلاقه، وضربه بكل القيم عرض الحائط. هكذا يعثر المخبر السرى ـ محمد عمارة ـ على دليل الإدانة باعتراف الجانى نفسه.

ورد هذا الدليل فى كتاب: «طه حسين يتحدث عن أعلام عصره» للدكتور محمد الدسوقى، الذى كان يدون عبارات طه حسين فور سماعها أثناء عمله سكرتيراً لطه حسين فى مجمع اللغة العربية بالقاهرة. وفى سياق كلام كثير قاله طه حسين عن

كتاب علي عبد الرازق: «الإسلام وأصول الحكم» وظروف نشره يتوقف عماره أمام شاهدين في كلام طه حسين: الشاهد الأول هو تلخيص طه حسين للفكرة الأساسية للكتاب، حيث يرى محمد عمارة أن ماقاله طه حسين هو «نص لسطور من الكتاب كانت محفورة في ذاكرة الرجل، الذي لم يكن قارئًا، وبين زمن الإملاء - أي إملاء طه حسين لهذا الكلام - وتأليف الكتاب قرابة النصف قرن من الزمان؟.

هكذا ضبط عمارة طه حسين متلبسًا بحفظ بعض سطور الكتاب عن ظهر قلب. ولكي يكون الضبط قانونيًا جعل من الكلام الذي كان يرسله طه حسين حرًا - ويدونه الدكتور محمد الدسوقي - «إملاء» قصديًا واعيًا. ويكون التساؤل: كيف احتفظت ذاكرة طه حسين بهذه السطور من الكتاب مدة خمسين عامًا إلا أن يكون هو مؤلف الكتاب ؟؟! لكن هذا الشاهد على خطورته ليس كافيًا، وربما استطاع دفاع «المتهم» أن يطعن فيه من جوانب عديدة ليس أهمها أن كلاً من طه حسين وعلي عبد الرازق أبناء مدرسة فكرية واحدة في منطلقاتها الفكرية وأسسها المعرفية. لذلك لابد من شاهد آخر يجده المخبر السري في كلام طه حسين يثبت من خلاله «المشاركة» في تأليف الكتاب على الأقل. والعبارة التي يعتبرها عمارة مفتاح باب العلاقة بين طه حسين وبين الكتاب: «العلاقة الفكرية التي تدخل في صميم المشاركة في الفكر الذي حمله هذا الكتاب وليس مجرد الدفاع عنه بعد صدوره مطبوعًا». هذه العبارة - التي تمثل شاهد الإثبات النهائي - هي قول طه حسين «على أني قرأت كتاب الشيخ علي قبل طبعه ثلاث مرات، وعدلّت فيه كثيراً».

إن ماهو عادي وطبيعي في الحياة اليومية العادية ليس كذلك في نظر المخبر السري الباحث عن دليل إدانة. وإذا كان عاديًا بين الأصدقاء والزملاء في مجال الفكر أن يراجع الواحد عمل الآخر قبل دفعه للمطبعة وأن يقترح عليه بعض التعديلات، وربما التصويبات، وعادة مايوجه المؤلف الشكر في مقدمة الكتاب للزملاء والأصدقاء الذين قرأوا الكتاب قبل نشره - إذا كان ذلك كله عاديًا، بل مطلوبًا، فهو ليس كذلك من منظور عمارة الذي يرى أن ذلك بمثابة «اعتراف من الدكتور طه حسين بأن كتاب (الإسلام وأصول الحكم) هو لعلي عبد الرازق، مع

الإقرار بأن لطه حسين دوراً فى **(تأليفه)**، وليس فى **(تصحيحه)**، فهو قرأ **(أصوله)** وليس **(تجارب طبعه)**، وقرأ هذه الأصول **(ثلاث مرات)**، و**(عدّل)**، وليس **(صحح)**، فيها **(كثيراً)** وليس **(قليلاً)**. هذا الكتاب إذن ـ وبعد هذا الاعتراف ـ **(شركة)** بين علي عبد الرازق وبين طه حسين. وإذا كان علي عبد الرازق قال: إنه كتابى لست أتخلى عنه أبداً، وماتخليت عنه أبداً، فإن طه حسين قال: إن له فيه إسهامًا، بالتعديلات الكثيرة التى أدخلها عليه ثلاث مرات، وهو فى طور **(الأصـــــول)**، و**(التأليف)**. فليس الكتاب بالخالص لعلي عبد الرازق وحده ولاهو بالخالص للدكتور طه حسين» (التأكيد لعمارة).[١٨]

لم يبق أمام عمارة بعد ذلك كله إلا أن يكشف ـ من خلال تحليل جسم الجريمة، وهو كتاب «الإسلام وأصول الحكم» ـ مسئولية كل شريك من الشريكين، فانتهى إلى مسئولية طه حسين المستقلة عن محور السياسة وعلاقتها بالإسلام فى الكتاب، وهو المحور الذى يمثله الكتاب الثانى من «الجسم الكلى». إنه المحور الذى يرى عمارة أنه «يجعل الإسلام كالمسيحية، دينًا لادولة ورسالة لاحكمًا» وهو الذى يمثل فكر طه حسين «فى أعماله الفكرية التى لاشبهة فى أنها من إبداعه إبداعًا خالصًا ومستقلاً».[١٩] والمضحك فى هذا الهزل الأكاديمى الذى يصطنعه عمارة أن الأعمال الفكرية التى تمثل دليلاً على مشاركة طه حسين فى كتاب «الإسلام وأصول الحكم» صدرت كلها بعد سنوات طويلة من صدور كتاب علي عبد الرازق. إن «مستقبل الثقافة فى مصر» صدر عام ١٩٣٨م، أى بعد ثلاثة عشرة عامًا من صدور كتاب علي عبد الرازق. والأقرب إلى المنطق أن يكون طه حسين قد تأثر بأفكار علي عبد الرازق، هذا إلا إذا كان عمارة يفترض أن طه حسين ساهم فى تأليف كتاب علي عبد الرازق بأثر رجعى.

لكن مالنا وللمناقشة المنهجية فى عمل قصصى بوليسى هدفه ليس التسلية والترفيه بل تلويث الكتاب وصاحبه أولاً، وتلويث تيار فكرى أصيل فى الفكر العربى الحديث والمعاصر ثانيًا. لقد صار علي عبد الرازق كاذبًا حين نسب الكتاب كله لطه حسين فى اعترافه للشيخ مسلّم مخليًا مسئوليته تمامًا من المشاركة فى

تأليف الكتاب، أوحتى بالعلم بوجوده قبل صدوره مطبوعًا. ولاشك أنه كاذب كذلك حين أعلن مراراً وتكراراً مسئوليته الكاملة عن الكتاب. أما طه حسين فهو «مهرّج» يؤلف كتابًا وينشره باسم صاحبه، ثم يقول له مازحًا أردت أن أجلب لك الشهرة والمجد. ومع تسليمنا بكذب على عبد الرازق فى التبرؤ من الكتاب تمامًا، بناء على النتيجة التى انتهى إليها عمارة، فإن فروسية الرجل النادرة التى تبدت فى عدم رغبته فى إحراج الصديق أو مضايقة الضيف تتبدد تمامًا. ويبقى السؤال الذى يتحاشاه عمارة: إذا كان الأمر هو ما انتهى إليه عمارة، فلماذا تحمّل على عبد الرازق كل ماحدث له، وهو ليس قليلاً، واستمر فى تحمّله حتى مات ؟! ولماذا لم يجد سوى الشيخ «مسلّم» ليفضى إليه بسرّه الرهيب !! وما شأن طه حسين، الذى لم يتبرأ من الأفكار، ترك الرجل يعانى وحده دون أن يتقدم ليشارك الرجل بعض المسئولية؟! أليست هذه قمة «الخِسّة» و«النذالة»؟!

لكن الأمر كله ينكشف من وراء هذه القصة البوليسية ـ غير المحبوكة وغير المسلية ـ حين يدرك القارىء أن عمارة أراد إلصاق مسألة «أن الإسلام عقيدة روحية لاتشريعية» بالكتاب. ولما كانت العبارة لاوجود لها فى الكتاب، كما أنها عبارة مافتىء على عبد الرازق يتبرأ منها منذ مذكرته الدفاعية التى قدمها إلى هيئة كبار العلماء عام ١٩٢٥ وحتى رده على أحمد أمين فى مجلة «رسالة الإسلام»، فقد كان الحل هو نسبتها إلى «مشاركة» طه حسين فى تأليف الكتاب. ومن الواضح أن عمارة فى هذا السرد القصصى المُملّ والمضجر كان يتحاشى الظهور بمظهر «المتراجع» عن الحماس للكتاب، الأمر الذى يعنى دفاعه عن فكرة «الخلافة» التى سبق له أن نقدها عام ١٩٧٢، وهى الفكرة التى تمثل محور الكتاب.

لقد قام عمارة بإعادة «محورة» كتاب على عبد الرازق ـ فنقله من محور الصراع السياسى ضد فكرة «الخلافة» التى أراد الملك فؤاد أن يتربع على عرشها بمساندة الانجليز (عمارة ١٩٧٢) إلى محور «الإسلام عقيدة لاشريعة»، وذلك لكى يعيد زرعه فى سياق التآمر الاستعمارى الغربى ضد الإسلام والمسلمين، ويعيد توظيفه فى الصراع الفكري الحالى بين «أنصار الإسلام هو الحل» وأنصار «الدولة المدنية». من

هنا الحرص على الوصول إلى نتيجة «مشاركة» طه حسين في تأليف الكتاب، لكي تكون الفكرة المحورية المبتدعة عام ١٩٩٤ من صنع طه حسين، ويظل على عبد الرازق ـ المحتفى به عام ١٩٧٢ ـ بمنأى عن القول الجديد.

وإذا كان السياق الآنى للصراع بين أنصار الدولة «الدينية» والمدافعين عن الحكم المدنى هو الذى فرض «المواجهة» بين الفريقين، فقد كان كتاب على عبد الرازق ـ ومايزال ـ سلاحًا من أهم أسلحة هذه المواجهة. من هنا نفهم سر هذا الحرص من جانب عمارة على إعادة «محورة» الكتاب، فى محاولة مستميتة لتفريغ الكتاب من محتواه وطاقته لمنع القراء من تداوله. وهنا نرى عمارة يحطب فى حبل الأزهر تمامًا، الأزهر الذى أدان الكتاب وصاحبه عام ١٩٢٥، ثم برأ الكتاب وصاحبه عام ١٩٤٦، ثم عاد يدينه ويلعنه عام ١٩٩٣ . هكذا تنكشف الدلالة العميقة لهذه القصة البوليسية التى سردها عمارة عن كتاب على عبد الرازق، دلالة سيطرة الذهنية «التقليدية» النقلية واستبدالها بالذهنية «العقلية» الاستدلالية التى كانت فى السبعينات وما قبلها.

إن مشكل «الخلافة» والحفاظ عليها بعد استعادتها هاجس مقلق فى خطاب الإسلام السياسى، رأيناه عند حسن البنا ـ مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ـ وهو ماثل فى خطاب عمارة التسعينات، كما يعبر عنه كذلك بشكل واضح جلى الدكتور يوسف القرضاوى وهو أشهر من أن يُعرَّف. فى مساجلة أخيرة جرت بين سيد ياسين والقرضاوى حول «تقرير الأمة فى عام» الذى ساهم القرضاوى مع طارق البشرى فى صياغته، يقرر القرضاوى ـ ردًا على سيد ياسين ـ أن الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية ومجامع الفقه الإسلامى وأساتذة الجامعات الإسلامية فى العالم الإسلامى يقررون جميعًا أن «تنصيب الإمام أو الخليفة... فرض واجب شرعًا». كما يقرر فى نفس المساجلة أن مفهوم «الإمام» أو «الخليفة» بوصفه: «الذى ينوب عن رسول الله ﷺ فى إقامة الدين وسياسة الدنيا به... هو قول الأئمة الرازى والتفتازانى وابن خلدون وغيرهم»[٢٠] هذا هو السياق الراهن الذى يجعل من إعادة نشر هذا الكتاب مسألة على درجة عالية من الأهمية، فهو الكتاب الذى صدر قبل

كتاب على عبد الرازق وأشار إليه الأخير فى كتابه من جهة، وهو من جهة أخرى يمثل الاجتهاد الفقهى والفكرى الذى استند إليه الكماليون فى الفصل بين «الخلافة» و«السلطنة»كما سنرى.

ثانيًا : السياق التاريخى لصدور الكتاب

من الصعب هنا استعراض تاريخ ماأصبح يطلق عليه اسم «المسألة الشرقية» تعبيراً عن ملامح وسمات التمزق التدريجى للإمبراطورية العثمانية الذى بدأت بوادره فى الربع الأخير من القرن الثامن عشر، ووصل إلى ذروته مع نهاية الربع الأول من القرن العشرين. وإذا كان هذا الكتاب قد صدر عام ١٩٢٤ مترجمًا إلى اللغة العربية، متضمنًا ما استند إليه رجال الجمهورية من النُصوص والأحاديث واجتهادات الفقهاء بأمر «تفريق السلطنة عن الخلافة»، فإنه يعد بمثابة وثيقة هامة تكشف عن الأوضاع ولاتُنْشِئُها من عدم. وبعبارة أخرى نقول إن الكتاب ثمرة لواقع فَرَض على المسئولين الأتراك الفصل بين «السلطنة» و«الخلافة»، وليس هو ـ أى الكتاب ـ الذى صنع هذا الفَصْل.

ومن الضرورى الإشارة، قبل الدخول فى تحليل السياق الذى يفرض هذا الفصل، إلى أن قرار فصل «السلطنة» و«الخلافة» قوبل بارتياح كبير فى العالم الإسلامى عمومًا والعالم العربى على وجه الخصوص. واعتبر الكماليون رجالاً أفذاذاً وأبطالاً وطنيين جديرين بكل تقدير واحترام، وإنما حدث رد الفعل العكسى والعنيف ضد الكماليين وضد كمال أتاتورك حين قاموا بإلغاء منصب «الخلافة» إلغاء تامًا. لم يكن الفصل بين «السلطنة» و«الخلافة» ـ وهى الخطوة العلمانية الجوهرية ـ يعنى الاعتداء على رمز «الجامعة الإسلامية»، بقدر ماكان يعنى الاعتراف بالاستقلال السياسى للدول والحكومات بعيداً عن «التبعية» للأتراك سياسيًا. وكان بقاء «الخلافة» منصبًا روحيًا رمزيًا يعنى الإبقاء على الوحدة الروحية المعنوية. والسبب فى ذلك أن دولة «الخلافة» كانت قد صارت تاريخًا خاصة بعد أن احتلت القوات الأوروبية دار الخلافة «الآستانة».[٢١]

والحقيقة أن الذي يفسر حالة «الارتياح»، أو على الأقل حالة «عدم الاعتراض»، على قرار المجلس الوطني الكبير في أنقره في نوفمبر ١٩٢٢ بإعلان تركيا «جمهورية» وإلغاء «السلطنة» أمران، الأمر الأول: إحساس المسلمين أن هذا الفصل بين «الحكم» و«الخلافة» ـ حيث تم عزل الخليفة السلطان وحيد الدين تمامًا وعيّن ابن عمه عبد المجيد «خليفة» بلا سلطنة ـ يمكن أن يعطى للخلافة حيوية أعظم، حيث كان الانشغال بالحكم يربط الخلافة بهموم المجتمع التركي ومشكلات تركيا مع العالم. وهذا مايعبر عنه مترجم الكتاب الذى نقدمه بقوله إن السلطنة السياسية لم تكن تسوّغ للخليفة: «تأسيس العلاقات بينه وبين الشعوب الخارجة عن الحكم التركي، ولهذا كانت الخلافة عبارة عن اسم بلا فعل. أما بعد أن رفعت عنه السلطة السياسية التركية أصبح بصفته خليفة المسلمين كافة مرتبطًا فعلاً، وبلا أدنى مانع، بالأمم الإسلامية كلها، وأمسى حراً بتأسيسه العلاقات معها من حيث واجباته الدينية والاجتماعية والأدبية»

والأمر الثانى الذى يفسر حالة «الارتياح» أو حالة «عدم الاعتراض» على الفصل بين«السلطنة» و«الخلافة» ـ وهو الذى يمثل محور اهتمامنا هنا ـ أن هذا الفصل لم يكن شيئًا ابتدعه الكماليون بقدر ما كان تواصلاً مع تقاليد التاريخ الحقيقى العميقة فى ممارسة «الخلافة». إن الفجوة الزمنية بين هذا الفصل وبين ممارسة «الخلافة» التى تجمع بين السلطتين الدينية والسياسية تمتد من عصر الخليفة العباسى الرشيد (٧٨٦ ـ ٨٠٨م) ـ (١٧٠ ـ ١٩٣هـ) إلى عصر عبد الحميد الأول الخليفة العثمانى (١٧٧٤ ـ ١٧٨٩م) ـ (١١١٨ ـ ١٢٠٤هـ)، أى حوالى عشرة قرون ميلادية وأحد عشرقرنًا هجرية. فى هذه الفجوة الزمنية الطويلة تحولت الخلافة إلى رمز دينى لافعالية له فى الفعل السياسى.

١- فى الفترة الواقعة بين خلافة الرشيد وسقوط بغداد عام ١٢٥٨م/ ٦٥٧هـ، تحولت السلطة السياسية الفعلية من أيدى الخلفاء وممثليهم إلى بعض حكام الأقاليم والذين تمتعوا بقدر من الاستقلال الذاتى مع الاعتراف بسلطة الخليفة العباسى فى بغداد. قامت دولة بنى طاهر، ومؤسسها طاهر بن حسين الخراسانى قائد جيوش

المأمون فى ضد أخيه الأمين، وعاصمتها «مرو» فى خراسان فى الفترة من ٨٢٠ ـ ٨٧٢م. ثم قامت دولة بنى الأصفر فى الفترة من ٨٧٦ ـ ٩٠٨م، وقامت دولة بنى سامان على أنقاض دولة بنى الأصفر فى خراسان واستمرت حتى ٩٩٩م. وهذه الدولة قضت عليها الدولة الغزنوية مع تزايد الصراع التورانى ـ الفارسى على حدود الإمبراطورية. وقد قامت الدولة الغزنوية أولاً فى أفغانستان والبنجاب، وامتدت فى عهد سوبو كستجين لتشمل بيشاور فى الهند وخراسان فى فارس واستمرت حتى عام ١١٨٦م. وكان الذى قضى على الدولة الغزنوية خانات تركستان وسلاجقة فارس العظام.[٢٢]

ولسنا نتفق مع مايذهب إليه بعض الباحثين من أن تضاؤل سلطة الخلافة بدأ يبدو واضحًا عام ٩٢٠م فى عصر المقتدر (٩٠٨ ـ ٩٣٢م)[٢٣]، ذلك أن الخليفة الرشيد كان قد أحس بتضاؤل سلطته وانفلاتها من بين يديه على يد «البرامكة»، الأمرالذى دفعه إلى التعجيل بكسر شوكتهم قبل أن يستأثروا بالسلطة دونه، وذلك فيما هو معروف فى كتب التاريخ والأدب باسم «نكبة البرامكة». وفى الصراع بين «الأمين» و «المأمون» تصاعد نجم العناصر العسكرية الفارسية حتى كانت دولة بنى طاهر دولة مستقلة، من حيث توارث السلطة، مع الارتباط بسلطة الخلافة فى بغداد والإقرار بها.

واستعان الخليفة المعتصم (٨٣٣ ـ ٨٤٢) بالعنصر العسكرى التركى ليقلل من سطوة العنصر الفارسى، وحين تزايد عددهم وتكاثر نقل مركز الخلافة من «بغداد» إلى «سامرا» التى أطلق عليها إسم «سُرَّ من رأى». وتنامى نفوذ العسكرية التركية وزادت سيطرتهم، وكان عصر المعتصم بمثابة علامة على بداية النهاية لقوة الخلافة العباسية، حيث عاش الخلفاء فى العاصمة الجديدة (سامرا) ـ التى انتقلت إليها الخلافة ـ سجناء. وكان مقتل الخليفة المتوكل فى ديسمبر ٨٦١ على مرأى من ابنه الأول بداية لسلسلة من الأحداث التى أفضت إلى انهيار نظام الخلافة.

ومع بداية القرن العاشر الميلادى ـ أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجريين ـ كان العالم الإسلامى تتنازعه ثلاث «خلافات»: الخلافة الشيعية ممثلة فى

الدولة العبيدية في شمال أفريقيا (٩٠٩م ـ ٢٩٧هـ)، والخلافة الأموية في الأندلس ـ التي أقامها عبد الرحمن الداخل ـ (٩٢٩م ـ ٣١٧هـ)، والخلافة العباسية التي كانت قد دخلت دور الانقسام والتفتت، سواء في عاصمة الخلافة نفسها، أو في أطراف الدولة. كانت مصر قد استقلت ـ مع اعتراف رمزي بسلطة الخليفة العباسي ـ تحت حكم ابن طولون .

وفي الفترة من ٩٤٥م ـ ١٠٥٥م «٣٣٥ ـ ٤٤٧هـ» استطاع أحمد بن بويه أن يقيم دولة البويهيين على أنقاض حكم العسكر الأتراك، والذين كانت سيطرتهم على شئون الخلافة قد وصلت إلى حد عزل الخلفاء وتوليتهم بعد أن لُقِّب رئيس الحرس باسم «أمير الأمراء»، وصار الحاكم الحقيقي. كان مؤنس المظفر أول من حمل هذا اللقب من العسكر الأتراك، فقام بعزل الخليفة المقتدر (٩٠٨ ـ ٩٣٢م) وولى مكانه القاهر (٩٣٢ ـ ٩٣٤م). ونفس المصير واجهه كل من المتقي والمستكفي على يد نفس «أمير الأمراء» الذي صار في عهد المستكفي أحمد بن بويه الذي منح لقب «معز الدولة» إلى جانب كونه «أمير الأمراء»، وكان اسمه يذكر في خطب صلاة الجمعة إلى جانب اسم الخليفة.

كان عصر البويهيين أكثر إظلامًا بالنسبة لتاريخ الخلافة ـ وإن لم يكن كذلك بالنسبة للتاريخ الحضاري الثقافي بالطبع ـ فبرغم أنهم قضوا على سلطة العسكر الترك فقد حلّوا محلّهم، ولم يتغير وضع الخلفاء أو يتحسن تحت وصاية السيد الجديد»[٢٤] ورغم أن عاصمة حكم البويهيين كانت شيراز في فارس، فقد كان العراق يُحكم بوصفه مقاطعة من المقاطعات، وليس مركز الخلافة. لم تعد بغداد في عصرهم قبلة العالم الإسلامي، ولم تعد شيراز وحدها هي التي تشاركها في هذا المركز، بل شاركتها القاهرة وقرطبة وغزنة أيضًا.

وقد بلغ من سيطرة البويهيين على منصب الخلافة وتحكمهم فيه أن طمع عضد الدولة (٩٤٩م ـ ٩٨٣م) في أن يحتل واحد من نسله منصب الخليفة، فتزوج بنت

الخليفة الطائع (٩٤٧ ـ ٩٩١)، وقام فى نفس الوقت بتزويج أخته للخليفة (٩٨٠م)، وكان عضد الدولة هذا أول حاكم فى تاريخ الدولة الإسلامية يحمل لقب «شاهنشاه»، أى ملك الملوك».[٢٥]

وكانت دولة السلاجقة، التى قامت على أنقاض دولة البويهيين، بمثابة الفصل الأخير من دراما «الخلافة» فى التاريخ الإسلامى. وإذا كان أمير الأمراء عضد الدولة قد لقب نفسه بملك الملوك، فإن طغرل السلجوقى الذى دخل بغداد عام ١٠٥٥م معلنًا نهاية الدولة البويهية، أطلق على نفسه ـ فى حضرة الخليفة القائم (١٠٣١ ـ ١٠٧٥م) ـ لقب «ملك الشرق والغرب»، وكان لقبه الرسمى «السلطان»[٢٦] ومنذ ذلك الحين تأسست فى الفكر الإسلامى ـ كما سنرى فى الفقرة التالية ـ مسألة الفصل بين «السلطنة» و«الخلافة». لكن ذلك لم يحدث إلا بعد ثلاثة قرون تقريبًا من ممارسة هذا الفصل على صعيد الحياة السياسية الفعلية.

٢- بدخول المغول بغداد عام ١٢٥٨م ـ ٦٥٧هـ تم القضاء نهائيًا على الخلافة العباسية، والتى كانت قد تحولت إلى مجرد رمز تعرض لمهانات وانتهاكات لاحصر لها. لكن القضاء النهائى على الخلافة / الرمز لم يمنع بعض سلاطين المماليك فى مصر ـ والذين تصدوا للمغول وهزموهم فى «عين جالوت» ـ من محاولة إعطاء مشروعية دينية لنظامهم العسكرى، بعد إثبات جدارته العسكرية والسياسية فى التصدى لأعداء الإسلام والمسلمين.

هكذا قام الملك الظاهر ركن الدين بيبرس البندقدارى (١٢٦٠ ـ ١٢٧٧م) ـ رابع سلاطين المماليك ـ باستدعاء كل من عمّ الخليفة العباسى الأخير المستعظم (١٢٤٢ ـ ١٢٥٨م) ومعه أحد أبناء الخليفة الظاهر (١٢٢٥ ـ ١٢٢٦م) والذين كانا قد هربا من مذبحة بغداد إلى دمشق. قام ركن الدين بتنصيب ابن الخليفة الظاهر خليفةً يحمل لقب «المستنصر» وذلك فى مقابل أن يمنحه ذلك الخليفة/الدمية حق الحكم والتصرف فى مصر وسوريا وديار بكر والحجاز واليمن وأرض الفرات. وقد حاول ركن الدين بعد ثلاثة أشهر من تنصيب الخليفة/الدمية عام ١٢٦١م أن يحمله إلى بغداد ـ

بعد أن منحه مايريد ـ ليستقر فيها خليفة على المسلمين، لكنه تخلى عن الفكرة بعد أن وصل بقواته إلى دمشق، وهناك تخلّى عن الخليفة تاركًا إياه لمصيره فى الصحراء، ولم يسمع به أحد بعد ذلك.(٢٧)

بعد عام واحد حضر إلى القاهرة واحد آخر من بنى العباس، فأقامه ركن الدين خليفة تحت لقب «الحاكم»، الذى لم يكن له من الخلافة أو الحكم سوى وجود اسمه على العملة المتداولة والدعاء له فى خطبة الجمعة فى كل من مصر وسوريا فقط. واستمر المنصب يتداوله أبناء «الحاكم» واحداً بعد الآخر حوالى قرنين ونصف من الزمان. وحين استولى السلطان سليم على مصر (١٥١٧م) حمل معه إلى القسطنطينية الخليفة «المتوكل».(٢٨)

لكن إذا كانت الخلافة قد انتهت فى بغداد، وحاول المماليك إحياءها فى مصر، فإن «السلطنة» السلجوقية ـ التى هربت من بغداد أمام زحف المغول ـ كانت لها قاعدتها التى تأسست منذ حوالى قرنين من الزمان فى آسيا الصغرى على حساب الإمبراطورية الرومانية الشرقية. واتخذت هذه القاعدة ـ السلطنة السلجوقية ـ من «قونية» عاصمة لها منذ عام ١٠٤٨م، حتى قضى عليها أبناء قبيلتهم «غز» من آل عثمان بعد حوالى ألف وثلاثمائة سنة.(٢٩)

ولقد حاول آل عثمان منذ بداياتهم الأولى أن يعطوا لمغامراتهم العسكرية وفتوحاتهم دعامة إيديولوچية شأن كل تكوين سياسى، لكن الدعائم الإيديولوچية التى قدمت لتبرير هيمنة آل عثمان كانت «تتبدّل فى سياق السنين». كان «قانون السيف» فى البداية هو الإيديولوچية المطروحة، وذلك يتجلّى فى قول «عثمان» فى سياق تعيين قاضٍ لإحدى المدن التى فتحها: «لقد فتحت هذه المدينة بحد سيفى، فلماذا يتوجّب على طلب إذن السلطان الذى لايملك حق التدخل فى هذا الأمر؟ إن الله الذى منحه شرف أن يكون سلطانًا قد منحنى أن أكون خانًا بفضل الجهاد».(٣٠)

ونلاحظ هنا أن إيديولوچية «قانون السيف» لاتنفصل عن إيديولوچية «الجهاد»، رغم أن العبارة السابقة تمثل «تمرداً» على سلطة السلطان السلجوقى

المسلم الذى منح عثمان وآله كل مساعدة ممكنة للاستقرار. وفكرة «الغازى» المجاهد فى سبيل الله نجدها فى إيديولوچية الدولة العثمانية فكرة متغلغلة متكررة: «فقد جرى تصوير عثمان وأورخان فى صورة زعيمين لايهدفان إلا إلى نشر الدين الإسلامى. وكان جميع المحيطين بهما مفعمين بمثل أعلى واحد: القضاء على الكفار العصاة الذين لايريدون الإذعان لرفعة الإسلام. ألا يحمل أورخان فى النقش المسجل على مسجد الشهادة، فى بورصا، لقب (سلطان المشاركين فى الجهاد والمجاهدين فى سبيل الله؟ »[٣١]

لكن مفهوم «المشاركة» فى الجهاد سرعان ماسيتحول إلى استئثار مع تزايد النفوذ العثمانى واتساع الأراضى التى تم الاستيلاء عليها بالجهاد ضد الكفرة أو بالانتزاع من أيدى حكام مسلمين. فى عصر مراد الأول (١٣٦٣ ـ ١٣٨٩م) حدث أول صدام بين العثمانيين والسلطان السلجوقى، حيث شاركت فى قوات مراد ضد السلطان علاء الدين الكرمانى وحدات لتابعى مراد من المسيحيين الصربيين والبيزنطيين، وهو أمر ينال من مفهوم «الجهاد» بدرجة جسيمة. لكن ذلك لم يمنع بايزيد الأول (١٣٨٩ ـ ١٤٠٢م) ابن مراد من أن يطلب من الخليفة العباسى فى القاهرة عام ١٣٩٤ منحه لقب «سلطان الروم».[٣٢]

ظل صعود العثمانيين متواليًا على جبهتين: جبهة الإمبراطورية الرومانية الشرقية المسيحية وجبهة السلطنة السلجوقية وتوابعها. على الجبهة الأولى تم فتح القسطنطينية فى ٢٩ مايو ١٤٥٣م فى عهد محمد الثانى (١٤٥١ ـ ١٥١٢م)، أما على الجبهة الثانية فقد ظلت الأمور بين مد وجذر دون استقرار تام أو سيطرة نهائية. «والواقع أن انعدام الاستقرار فى الأناضول يرجع إلى أسباب عميقة، فالسكان الذين لم يعترفوا البتة بالارتباط بالإمبراطورية العثمانية، ظلوا أوفياء لأمرائهم، وكانت القبائل التركمانية المترحلة ترد بعنف على ممارسات بيت المال العثمانى».[٣٣]

وقد انضافت إلى عوامل «عدم الاستقرار» الداخلى ظهور سلطة من نوع جديد فى فارس، حيث استولى الشاه إسماعيل الصفوى على السلطة عام ١٤٩٩م، ثم فتح بغداد عام ١٥٠٨م. ولكن المواجهة الفعلية بين الدولة الصفوية والدولة العثمانية لم

تقع إلا فى عهد سليم الأول، وهى المواجهة التى جعلت إيديولوچية الدولة العثمانية تتبلور أكثر فأكثر فى حماية الإسلام «السنّى»، وبعث الخلافة الإسلامية «السُنية».

لقد بدأ سليم الأول صراعه ضد إسماعيل الصفوى باستصدار فتوى من شيخ الإسلام - أعلى مرجع دينى فى الإمبراطورية - «تخرج الشاه اسماعيل وأتباعه من الجماعة الإسلامية، لأنها تجيز ذبحهم حتى آخر رجل واسترقاق نسائهم وأطفالهم، ومن ثم فإن هذه الفتوى تضفى الشرعية على الدخول فى حرب ضد الشاه، كانت الاستعدادات لها قد بدأت على قدم وساق، وسوف تكون مواصلتها حتى القضاء على الخصم هى الهدف الثابت لسياسة السلطان حتى موته، حيث كان كل مشروع آخر خاضعًا لتحقيقه».(٣٤)

وكان مشروع السلطان سليم الأول للاستيلاء على مصر وسوريا جزءاً من تلك الغاية الهامة والهدف الثابت للسلطان وذلك من زاويتين: الزاوية الأولى أن الإمبراطورية المملوكية كانت تبدو عام ١٥١٦م «بوصفها القوة الرئيسية فى العالم الإسلامى. فقد كانت أراضيها تمتد من صعيد مصر إلى وسط الأناضول، محتوية فلسطين وسوريا. وكان السلطان المملوكى يحتفظ بحاميات فى موانىء الحجاز، وكان شريف مكة تابعًا له، وكان يحتفظ فى القاهرة بخليفة من أصل عباسى كان مختلف الملوك المسلمين يتوجهون إليه طالبين أذون تولية عند ارتقائهم لعروشهم»(٣٥) الزاوية الثانية أن الممتلكات العثمانية - بعد عمليات الإلحاق الكثيرة - لم تعد قادرة على الاتصال إحداها بالأخرى: «إلا بالدوران حول النتوء المملوكى الممثل فى بلاد الرافدين العليا والذى كان يمتد، بعيداً عن عين طابا وملاطيا... وكان ذلك عقبة استراتيچية تثير قلقًا لدى السلطان من منظور شن عمليات تالية فى اتجاه إيران».(٣٦)

ومعنى ذلك أن فتح مصر ودمجها فى الكيان السياسى للإمبراطورية العثمانية حقق للسلطان سليم الأول غايتين: الأولى استراتيچية، والثانية إيديولوچية وهى التى تعنينا هنا. إن حمل السلطان سليم للخليفة العباسى «المتوكل» معه إلى

الآستانة عام ١٥١٧م كان بمثابة محاولة لاتخلو من دلالة لإغلاق ملف الخلافة العباسية الهزلية التى استمرت أكثر من قرنين ونصف من الزمان. لكن هذا الإغلاق لملف الخلافة كان يستهدف فتح باب الخلافة العثمانية السنّية لمواجهة الدولة الصفوية المحتمية بالإيديولوچية الشيعية والمستولية على بغداد. ولايخلو من دلالة فى هذا الصدد أن نصّ الخطبة التى ألقيت فى مساجد القاهرة فى الأول من محرم عام ٩٢٣هـ / ٢٢ يناير ١٥١٧م ـ اليوم التالى للفتح ـ كان: «اللهم انصر السلطان ابن السلطان، ملك البرين والبحرين، كاسر الجيشين، سلطان العراقين، خادم الحرمين الشريفين، الملك المظفر سليم شاه».(٣٧)

فى الآستانة وجهت للخيفة العباسى «المتوكل» تهمة الاختلاس، وتم سجنه، ثم سمح له بالعودة للقاهرة السلطان سليمان القانونى (١٥٢٠ ـ ١٥٦٦م) حيث مات عام ١٥٤٣م. وسواء قام هذا الخليفة «المتوكل» بالتنازل عن الخلافة للسلطان العثمانى ـ كما تزعم بعض الوثائق المشكوك فى صحتها ـ أم لم يفعل، فقد قام حكام تركيا فى القسطنطينية بالاستيلاء تدريجياً على كل سمات الخلافة وملامحها، حتى وصلوا إلى اللقب ذاته. ورغم أن بعض خلفاء سليم الأول اعتبروا أنفسهم خلفاء وكانوا يحبون أن يخاطبوا بهذا اللقب، فإن اللقب كان لقبًا إضافيًا، كما أنه لم يكن يستخدم خارج حدود المناطق الخاضعة للنفوذ العثمانى. وأول وثيقة دبلوماسية تتضمن اللقب ـ خليفة ـ صفة رسمية للسلطان العثمانى هى الاتفاقية الروسية التركية «كوتشوك ـ كانيارجى» الموقعة عام ١٧٧٤م، والتى تعترف بالسلطة الدينية للسلطان على المسلمين خارج تركيا.(٣٨)

٣- هذه الفجوة الممتدة من القرن التاسع إلى القرن الثامن عشر ـ بتدرجاتها وانحناءاتها ـ هى تاريخ الخلافة الإسلامية التى استقلت عنها السلطنة استقلالاً شبه تام فى البداية، ثم أصبحت السلطنة مهيمنة على الخلافة ومسيطرة عليها سيطرة كاملة بعد ذلك. إن حصول عبد الحميد الأول على لقب «خليفة» لايعنى عودة الخلافة إلى مسار التاريخ الإسلامى، بقدر مايبرز التوظيف الإيديولوچى للقب فى الصراع العسكرى السياسى الذى كانت تخوضه الإمبراطورية العثمانية على أكثر من جبهة.

كان توقيع اتفاقية «كوتشوك ـ كانيارجي» بمثابة الفصل الافتتاحي فيما أصبح يعرف باسم «المسألة الشرقية»، التي تتطابق مع جملة الوقائع التي تدور بين عامي ١٧٧٤ و١٩٢٣ العام الذي وقعت فيه معاهدة لوزان.

«وتتلخص السمتان الأساسيتان لهذه الوقائع في التمزق التدريجي للإمبراطورية العثمانية وتنافس الدول العظمى بهدف فرض سيطرتها أو نفوذها على أوروبا البلقانية والبلدان الواقعة على الجانب الشرقي للبحر المتوسط (حتى الخليج الفارسي والمحيط الهندي) وعلى ضفافه الجنوبية. فالروس، متذرعين بحماية الأرثوذكس والسلاف، يرمون إلى مد سيطرتهم على البلقان وإلى الوصول إلى البحر المتوسط. والإنجليز يسعون إلى حماية طريق الهند، ومن ثم إلى السيطرة على الممر الذي يفصل البحر المتوسط عن المحيط الهندي، ومن هنا هذا الاهتمام الذي يبدونه بالبلدان العربية في تلك المنطقة. والفرنسيون يريدون الدفاع عن مواقعهم التجارية والثقافية لدى مسيحيي المشرق ويجدون أنفسهم في تعارض، بحسب الظروف، مع الروس أو الإنجليز. والنمساويون الخائفون من توسع النفوذ الروسي في البلقان، يحاولون إقامة سد هناك، خاصة في البوسنة والهرسك. وفيما بعد، سوف يهتم الألمان هم أيضًا بالإمبراطورية العثمانية من منظور سياسة الدرانج ناس أوستين (الاندفاع نحو الشرق). والحال أن الحروب التي سيخوضها العثمانيون خلال القرن التاسع عشر سوف تكون كلها تقريبًا خاسرة وسوف تؤدي إلى حرمان الإمبراطورية، قطعة قطعة، من شبه إجمالي أراضيها في حين أن انتقال جانب كبير من مواردها تحت سيطرة الشركات الغربية سوف يسهم في اختزالها وفي تأكيد تبعيتها».[٣٩]

وهكذا تنتهي الحرب العالمية الأولى، ويتم تقسيم تركة الرجل المريض، لأن الإمبراطورية العثمانية لم تخسر الحرب وحدها، بل «كفّت في واقع الأمر عن الوجود، حتى وإن كانت خرافة دولة مستقلة قد بقيت على الورق»[٤٠]. لقد احتل الحلفاء أرض تركيا ذاتها، وهذا هو معنى خرافة الدولة المستقلة. لذلك كان هدف الحركة الكمالية ـ بزعامة مصطفى كمال ـ أساسًا: «هو رد الثقة إلى الجيش العثماني الذي أصابته الهزيمة بالتفسّخ العميق، وكذلك السعي إلى إعادة تجميع كل حركات المقاومة تحت سلطة موحدة. والخصم الذي يجب محاربته ليس هو المحتل

الأجنبي وحده. فسوف يكتب مصطفى كمال فيما بعد: (لابد مهما كانالثمن من الثورة على الحكومة العثمانية، على السلطان، على خليفة كل المسلمين، وحث الجيش والأمة كلها على الثورة).[41]

ومما زاد من حالة الغليان والسخط ضد الحكومة العثمانية وسلطانها خليفة المسلمين التفافها حول نضال الكماليين ضد المحتل في الأناضول وتورطها في مساومات صلح طويلة مع الدول الأوروبية، انتهت إلى الإذعان للإملاء الذى فرضته عليها الديبلوماسية الأوروبية. هكذا تؤدي معاهدة «سيفر»«الموقعة في ١٠أغسطس ١٩٢٠، إلى تكريس تمزيق الإمبراطورية العثمانية. والواقع أن تركيا، المجردة من كردستان، ومن الولايات التى يسكنها الأرمن، ومن تراس، ومن إقليم أزمير، ومن سوريا، ومن شبه الجزيرة العربية، ومن بلاد الرافدين، إنما تجد نفسها مختزلة إلى دولة أناضولية صغيرة محصورة بين بلدين ماتزال حدودهما غير محدودة: أرمينيا واليونان».[42]

وإذا كان انتصار الكماليين واستردادهم لأزمير في ٩ سبتمبر ١٩٢٢ قد مكّنهم من محو المهانة التي شكلتها معاهدة سيفر بإملاء شروطهم في معاهدة لوزان في ٢٤ يوليو عام ١٩٢٣، فإن ذلك أمكن تحقيقه بعيداً عن السلطنة التى كان قد تم إلغاؤها في نوفمبر عام ١٩٢٢ لصالح حكومة أنقرة، التى اعتبرت نفسها السلطة التشريعية الوحيدة. وفي ٢٩ أكتوبر ١٩٢٣ أعلن المجلس الوطنى في أنقرة تركيا جمهورية. إن إلغاء «السلطنة» كان يعنى ضمنًا إلغاء منصب «الخلافة»، لكن المجلس الوطنى فصل بين الأمرين في البداية. لذلك لقى قراره التأييد، خاصة في مصر، لأن «الخلافة» و«السلطنة» كانا لفترة طويلة كما رأينا شأنين متمايزين، هذا بالإضافة إلى أن القرار لم ينشيء وضعًا جديداً، ولكنه قنّن واقع الحال معترفًا بالمتغيرات التي لامجال لإنكارها.

ثم جاء قرار إلغاء منصب الخلافة في مارس ١٩٢٤، وهو القرار الذى أثار من الضجيج والغضب العاطفي ماأثار ـ ولايزال ـ في نفوس المسلمين. ومع نمو تيار الإسلام السياسي أصبح القرار طعنة أصابت الوجود الإسلامي في الصميم، كأنه هو

الذي قسم وحدة العالم الإسلامي، وهي وحدة موهومة إلى حد كبير كما رأينا. وكان ثمة سعي - وراءه الانجليز - لتنصيب الملك فؤاد خليفة للمسلمين، وكان ثمة أطماع من زعماء آخرين كالملك حسين بن علي الذي أخذ البيعة لنفسه في فلسطين وشرق الأردن، وأمان الله خان ملك الأفغان. ولعل هذا التنافس على المنصب هو الذي أفسد المؤتمر الإسلامي الذي انعقد في القاهرة في مايو عام ١٩٢٦ ولم يسفر عن شيء.[٤٣]

٤ - كان إلغاء منصب الخلافة بمثابة صدمة لم يتقبلها العقل الإسلامي كما تقبل الفصل بين الخلافة «والسلطنة»، وإذا كان الكتاب الذي نقدمه هنا ينصب أساسًا على تقديم البراهين الشرعية والتاريخية على مشروعية هذا الفصل بين السلطة والخلافة فهو يختلف عن كتاب علي عبدالرازق «الإسلام وأصول الحكم» لأن هذا الأخير ينطلق أساسًا من فكرة أن «الخلافة» نظام دنيوي سياسي لا علاقة له بالدين، وأن الإسلام لم يحدد للناس شكلاً للحكم والسياسة تاركًا لعقولهم التصرّف في هذا الشأن.

وقد سبق كتاب علي عبدالرازق كتابان يدافعان عن «الخلافة» ويثبتان مخالفة قرار المجلس الوطني التركي بالفصل بين «السلطة» و«الخلافة» لما هو معلوم من الدين بالضرورة. هذان الكتابان هما: «الخلافة والإمامة العظمى» لمحمد رشيد رضا والذي نشر في مجلة «المنار» على ست حلقات، والكتاب الثاني هو «النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة» لمصطفى صبري. وقد صدر الكتاب الذي نقدمه هنا بعد كتاب محمد رشيد رضا بقليل - حوالي ستة شهور - وقبل صدور كتاب مصطفى صبري. وإذا كان كتاب محمد رشيد رضا يتبنى المقولات والقواعد الفقهية الكلاسيكية لمفهوم الخلافة، ويدافع عنها، فإنه لم ينس انتماءه إلى ما يطلق عليه «حزب الإصلاح السياسي المعتدل»، وهو حزب الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. لذلك يضيف إلى الجانب الفقهي لقضية «الخلافة» في الكتاب، معالجة المشكلة من جانبها السياسي في ضوء واقع العالم الإسلامي.

في الجانب الفقهي من الكتاب يرى رشيد رضا أن نصب الخليفة واجب على المسلمين شرعًا، مستشهداً بحديث ينسب للنبي ﷺ: «من مات وليس في عنقه

بيعه مات ميتة جاهلية». يكاد يكرر الشروط المعتبرة فى الخليفة، والتى أفاض فيها القدماء، تكراراً حرفيًا، بما فى ذلك شرط «القرشية»، إلا أنه يضيف إلى هذا الشرط بعض الاستدراكات الناتجة من استحالة تحقيقه فى العصر الحديث. ويقول: «فإن لم يوجد فى قريش من يستجمع الصفات المعتبرة (الحرية، والذكورة، والاجتهاد، والشجاعة، هذا بالطبع بالإضافة إلى الإسلام والبلوغ) وُلى كنانى (نسبة إلى كنانة). فإن لم يوجد فرجل من العجم».

أما الجانب السياسى لمشكلة الخلافة،وعلاقته بواقع العالم الإسلامى المعاصر، فقد تناوله محمد رشيد رضا من ثلاثة جوانب. الجانب الأول: بيان أن نهضة المسلمين تتوقف على إقامة الخلافة،والجانب الثانى: الدعوة إلى تعاون العرب والترك على إقامة الخلافة،أما الجانب الثالث فهو يتصل بمناقشة التيارات الفكرية فى العالم الإسلامى. هذه التيارات يحصرها رشيد رضا فى ثلاثة اتجاهات: حزب المتفرنجين الذين يناهضون فكرة الحكومة الدينية ــ وحزبهم قوى ومنظم فى الترك ــ وحزب حشوية الفقهاء الجامدين،وهم جماعة علماء الدين وأكثر العامة المقلدين لهم،والذين يتمنون قيام حكومة إسلامية ولكنهم عاجزون عن الاجتهاد ومتمسكون بالفقه التقليدى. أما التيار الثالث فهو التيار المعقود عليه أمل الإصلاح،وهو حزب «الإصلاح الإسلامى المعتدل» الجامع بين الاستقلال فى فهم فقه الدين وحكم الشرع الإسلامى،وذلك هو حزب الأستاذ الإمام.(٤٤)

أما الكتاب الثانى، والذى صدر بعد كتابنا هذا بحوالى ثلاثة شهور، هو كتاب «النكير على منكرى النعمة من الدين والخلافة والأمة» فهو هجوم على الكماليين أساسًا،لأن مؤلف الكتاب واحد من معارضيهم الأتراك،فرّ إلى مصر فراراً بدينه كما يقول. لكن يبدو أن المصريين لم يحسنوا استقباله، لذلك حمل عليهم فى كتابه فى مواطن عديدة. والكتاب ينقسم إلى قسمين: يركز أولهما على تحذير العالم الإسلامى من خطر الكماليين وينبّه المصريين إلى سوء نيتهم. ويتناول القسم الثانى دوافع الكماليين فى الاستيلاء على السلطة والتفريق بينها وبين الخلافة.

ومن الطريف أن الكتاب يتناول الحركة الكمالية تشويها من كل جوانبها، محاولاً التهوين من شأن إنجازاتها فى كل المجالات، فهو يتحدث عن «فساد» دينهم، وعن

عصبيتهم للجنس التركى ومحاربتهم للعصبية الإسلامية، فضلاً عن اتهامهم بالتواطؤ مع الإنجليز واليهود. إن تجريد الخلافة عن السلطة يعود في نظر المؤلف إلى «ارتداد الحكومة التركية وانتزاعها من لباسها الدينى» وليست الخلافة عنده إلا قيام حكومة نائبة مناب الرسول ﷺ فى إقامة أحكام الشريعة.

ومن الضرورى هنا الإشارة إلى الخاتمة التى ألحقها المؤلف بالكتاب، بعد أن صدر قرار إلغاء الخلافة والكتاب ماثل للطبع، ذلك أن هذه الخاتمة كاشفة عن السياق الذى صدر فيه كتابنا هذا، سياق وقوف المصريين إلى جانب الحركة الكمالية قبل قرارهم الأخير. يقول المؤلف مشيراً إلى المصريين «وقد أردت أن أبين لهم الحق قبل هذا بسنة ونصف سنة، فأمطروا على الشتم واللعن. وكررت النذير بعد سنة فكرروا النكير وأصروا على ضلالهم وتحبيذ الضلال الكمالى، إلى أن اعترفوا بالحق، وعنّفوا الحكومة التركية، حين لا ينفع الإعتراف والتعنيف، فقد سبق السيف العذل، وشابه الجد في إبطائه الهزل، فما لصولة صحفهم اليوم على مصطفى كمال وحكومته إلا قيمة الندم. فليفتح عالم الإسلام عينيه، وليأخذ حذره من الملحدين الذين دبت عقاربهم، وتجسحت في بلادنا تجاربهم فلا ينقذه المسلك الذي سلكه: ينام وينخدع بهم إلى ما شاء الله وشاءوا، ثم يتنبّه بعد ما كانت الكائنة ولات حين جدوى لذلك الانتباه»(٤٥)

والحقيقة أن هذه الخاتمة لا تكشف فقط عن سياق صدور كتابنا فى نهاية الربع الأول من القرن العشرين، بل إنها تمثل خطابًا يتردد صداه الآن بقوة فى العشر الأواخر من القرن العشرين. ربما تختلف المفردات، وربما يميل الأسلوب على مستوى بنيته اللغوية إلى شكل اللغة العصرية، لكن المحتوى الإيديولوچى للخطاب واحد، لا فرق كبيراً بين مصطفى صبرى ومحمد عمارة، ولا بين محمد رشيد رضا ويوسف القرضاوى. والدلالة المستنبطة من هذا أن موضوع الكتاب ـ الذى نقدمه اليوم ـ مازال قادراً على مخاطبة القارىء، مثله فى ذلك مثل كتاب على عبدالرازق.

٣ - الكتاب : البنية والإشكالية .

هذا الكتاب من منشورات المجلس الكبير الوطنى «الجمهورى» بأنقرة، أصدرته الحكومة بعد قرار إلغاء «السلطنة» والتفريق بين «الخلافة» و «الحكم». ومن الواضح أن الجهد الذى بُذل فى الكتاب - من الناحيتين الفقهية والتاريخية - جُهد علمى جاد يضفى على الكتاب سمات معرفية تتجاوز حدود «الغرض» أو «الهدف» الذى سعى المجلس الوطنى إلى تحقيقه بنشر هذا الكتاب. يظل الكتاب من الزاوية المعرفية الخالصة دراسة رصينة لإشكالية «الخلافة» فى سيرورتها التاريخية.

ومما استعرضناه من تاريخ الخلافة فى الفقرة السابقة يتبين لنا أن هناك فجوة عميقة وواسعة بين «المثال» والنموذج» النظرى لمفهوم الخلافة فى الوعى الإسلامى - كما يتجلى ذلك الوعى فى بعض كتب العقائد التى تتعرض للإمامة - وبين التحقق الواقعى الفعلى فى التاريخ الاجتماعى للمسلمين. وتلك هى الإشكالية التى يتعرض لها الكتاب، والتى على أساسها تحددت بنيته فى قسمين: القسم الاول إشكالية «الخلافة» وسلطة الأمة من جوانبها العديدة بادئًا بالتعريف، ثم تقسيم الخلافة إلى حقيقية وصورية، ثم شروط الخلافة وفيها شرط القرشية، ثم يتناول آليات تعيين الخليفة أو اختياره، ثم يناقش وظائف الخلافة وتبعاتها وينتهى هذا القسم بالفقرة السادسة عن «الولاية العامة وسلطة الأمة» أما القسم الثانى فينطلق من تلك الفقرة السادسة ليتناول «تقييد حقوق الخلافة» أو تفريق السلطنة عن الخلافة على أساس أن ممارسة الخلافة فى التاريخ الإسلامى على أساس القهر والشوكة والغلبة أفضى إلى الديكتاتورية التى أفضت بدورها إلى تخلّف العالم الإسلامى.

من هنا يبدو الكتاب حريصًا غاية الحرص على الاحتفاظ لمقام الخلافة بكل أبعاده ودلالاته الدينية الرمزية التى تتمثل فى الحفاظ على وحدة العالم الإسلامى تحت زعامة روحية واحدة، مع الاحتفاظ فى نفس الوقت للأمة، ـ ممثلة فى شعوبها المختلفة ـ بإختيار شكل الحكم الملائم لها والمشاركة الفعلية فى إدارة شئون الحكم

والسلطة. لذلك يعترض مترجم الكتاب على قرار المجلس الوطنى التركى بإلغاء منصب الخلافة ويعتبر ذلك القرار باطلاً، ويرى أنه «لابد من وجود قطب يجمع بين تلك الشعوب ويقوم بتقويه علاقاتها، وهذا القطب الجامع ليس سوى الخليفة، وقد أقرّت بوجوده الأمم الإسلامية منذ الخلفاء الراشدين». لكن هذا الحرص يكاد يتضاءل بشكل ضمنى فى التحليلات النقدية العميقة التى يقدمها الكتاب لإشكالية الخلافة من جانبيها النظرى والتطبيقى على السواء.

١ - على المستوى النظرى يطرح الكتاب هذا التساؤل الجوهرى: هل الخلافة مسألة اعتقادية أصيلة فى بنية «الدين» ذاته أم أنها من المسائل الفرعية والفقهية «ومن جملة الحقوق والمصالح المختصة بالأمة ولا علاقة لها بالاعتقاد»؟ وموقف الكتاب واضح لا يحتمل اللبس فى أنها ليست مسألة اعتقادية بل هى مسألة دنيوية وسياسية اكثر من كونها مسألة دينية وأنها من مصلحة الأمة نفسها مباشرة. وينبثق عن هذا التساؤل تساؤل آخر هو: إذا كان الأمر كذلك فلماذا شغلت مسألة «الإمامة» و«الخلافة» هذا الحيز اللافت فى كتب «العقائد»؟ وتقتصر إجابة الكتاب عن هذا السؤال الثانى على الإشارة إلى حقيقة أن الصراع الفكرى الإيديولوچى بين الدولة الأموية وخصومها من الخوارج والشيعة - وهو صراع اجتماعى سياسى أساسًا - هو الذى فجّر مسألة «الخلافة» وهو الذى حفز علماء أهل السنة إلى البحث بمؤلفاتهم فى الاعتقاديات عن مسألة الخلافة أيضًا تحت عنوان «مبحث الإمامة» ليدحضوا «أراء المخالفين» ويردوها على القائلين بها».

عند هذه الحدود تقف الإجابة التى تحتاج منا هنا إلى متابعة تكشف عن حقيقة الإشكالية المثارة فى سياق التاريخ. لقد ثارت مشكلة الخلافة أول ماثارت وجسد النبى ﷺ لم يدفن بعد. ومما يرويه محمد بن جرير الطبرى فى تاريخه رواية على لسان عمر بن الخطاب يذكر فيها انقسام معسكر المسلمين إلى ثلاثة أقسام: قسم يضم عليًا بن أبى طالب والزبير بن العوام، وقسم ثان يضم الأنصار من أهل المدينة، والقسم الثالث يضم أبا بكر وعمر بن الخطاب وأباعبيدة بن الجراح. يقول: «وإنه كان

من خبرنا حين توفى الله نبيه ﷺ أن عليًا والزبير ومن معهما تخلفوا عنا في بيت فاطمة، وتخلفت عنا الأنصار بأسرها، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر فقلت لأبي بكر: انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار» وحين ذهب المهاجرون إلى حيث يجتمع الأنصار في سقيفة «بني سعادة» دار بينهم حوار حول أمر من يخلف النبي ﷺ في ولاية شأن المسلمين.

والملاحظ في هذا الحوار والجدل أنه كان يدور على مسألة «الأحقية» من منظور «الواقع» لا من منظور «الدين» حيث كان الأنصار يرون أنهم أحق بالأمر، لأنهم «الأنصار وكتيبة الإسلام». ويعبّر عمر بن الخطاب عن دخيلة نفسه حين يقول: «فلما رأيتهم يريدون أن يختزلونا من أصلنا ويغصبونا الأمر. وقد كنت زورت في نفسي مقالة أقدمها بين يدي أبي بكر، وقد كنت أداري منه بعض الحد، وكان هو أوقر مني وأحلم، فلما أردت أن أتكلم، قال: على رسلك ! فكرهت أن أعصيه». لكن أبا بكر يشرح الأمر على النحو التالي: «يامعشر الأنصار، فأنكم لاتذكرون منكم فضلاً إلا وأنتم له أهل، وإن العرب لاتعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش وهم أوسط العرب دارًا ونسبًا».

وقد عبّر الأنصار عن رفضهم لاقتراح أبي بكر بمبايعة أبي عبيدة بن الجراح، وذلك على لسان «سعد بن عبادة» ـ سيد الخزرج ـ الذي قال: «أنا جذيلها المحكك، وعذيقها المرجّب، منا أمير ومنكم أمير، يامعشر قريش» وهو اقتراح رفضه المهاجرون. ويحكي عمر: «فارتفعت الأصوات وكثر اللّغط. فلما أشفقت الاختلاف قلت لأبي بكر: ابسط يدك أبايعك، فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون وبايعه الأنصار. ثم نزونا على سعد، حتى قال قائلهم: قتلتم سعد بن عبادة! فقلت: قتل الله سعدًا!»[٤٦] وإذا كنا في هذه الرواية على لسان ابن الخطاب نفتقد أي وجود لدليل ديني يدل على أحقية قريش في الخلافة فإن ثمة رواية أخرى ـ أقل شأنًا من رواية ابن الخطاب دون شك ـ يرد فيها أن أبا بكر قال: «لقد علمتم أن رسول الله ﷺ قال لو سلك الناس واديًا وسلكت الأنصار واديًا سلكت وادي الأنصار، ولقد

علمت ياسعد أن رسول الله ﷺ قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر فبَرُّ الناس تبعٌ لبَرِّهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم. قال: فقال سعد: صدقت فنحن الوزراء وأنتم الأمراء».(٤٧)

وتتفق الروايتان ـ فيما عدا ذلك ـ على تخلّف على بن أبى طالب والزبير بن العوام عن بيعة أبى بكر، فتذهب الرواية الثانية إلى أن الزبير اخترط سيفه، وقال: «لا أغمده حتى يُبايَع على». وهذا التراخى من جانب على والزبير فى البيعة شمل فيما يقال بنى هاشم كلهم الذين لم يبايعوا إلا بعد مضى ستة أشهر، وبعد وفاة السيدة «فاطمة» تحديداً. وكان مما قاله على لأبى بكر وهو يبايعه: «فإنه لم يمنعنا من أن نبايعك يا أبا بكر إنكار لفضيلتك، ولانفاسة عليك بخير ساقه الله إليك، ولكنا كنا نرى أن لنا فى هذا الأمر حقًا، فاستبددتم به علينا»(٤٨)

وحاصل هذا كله أن هذا الانقسام فى شأن الخلافة كان يدور على أرض لاعلاقة لها بالدين ولا بالعقيدة، كان علىٌ يرى نفسه أحق بالأمر للقرابة والمصاهرة، ومواصلةً للانتصار الذى حققه بنو هاشم على خصومهم ومنافسيهم التقليديين على زعامة قريش. وكان الأنصار يجدون الخلافة حقًا لهم، فلولا الهجرة والدعم المعنوى والمادى الذى قدموه لإخوانهم المهاجرين لكان للدعوة مصير آخر. لذلك كله قال عمر بن الخطاب عن خلافة أبى بكر والطريقة التى تمت بها بيعته، وذلك تعليقًا على قول سمعه يتردد «إن بيعة أبى بكر كانت فلتة» قال عمر: «فقد كانت كذلك؛ غير أن الله وقى شرّها؛ وليس منكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبى بكر».(٤٩) وهو قول يعكس إدراك عمر أن بيعة أبى بكر كانت محاطة بظروف وملابسات خطيرة، وقى الله المسلمين شرّها باختيار أبى بكر «دون غيره».

ومن نافلة القول هنا أن نذكر أن هذا الانقسام ينفى وجود نص يدل على كون الأئمة من قريش، أو يدل على لزوم طاعة الإمام.. إلخ. وغالب الظن أن هذه النصوص تم إنتاجها فى سياق الصراع الاجتماعى السياسى بين على ومعاوية منذ صفين، وحين استقر الأمر لبنى أمية كان لابد من إنتاج نصوص تدل على مشروعية «النظام الأموى» القرشى، وذلك لمواجهة النصوص التى كان الشيعة ينتجونها

لإثبات مشروعية مقاومة النظام الأموى الذى لامشروعية له. وهكذا دخلت المشكلة السياسية نطاق «الدين» وصارت جزءاً من «العقيدة» فى كتب «أهل السنة». لذلك يزول عجبنا من إدراك الآمدى فى القرن السابع الهجرى (٦٣١هـ) لهذه المفارقة التى يضطر إلى الانسياق فى تيارها.

٢ - يقول الآمدى تعبيراً عن هذه المفارقة فى تمهيده للقانون الثامن «فى الإمامة»: «واعلم أن الكلام فى الإمامة ليس من أصول الديانات، ولامن الأمور اللابُدّيات (من لابد: أى من الضروريات الدينية) بحيث لا يسع المكلّف إلا الإعراض عنها، والجهل بها؛ بل لعمرى إن المعرض عنها لأرجى حالاً من الواغل فيها، فانها قلما تنفك عن التعصب والأهواء، وإثارة الفتن والشحناء، والرجم بالغيب فى حق الأئمة والسلف بالإزراء، وهذا مع كون الخائض فيها سالكًا سبل التحقيق، فكيف إذا كان خارجًا عن سواء الطريق. لكن لما جرت العادة بذكرها فى أواخر كتب المتكلمين، والإبانة عن تحقيقها فى عامة مصنفات الأصوليين، لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها، فى هذا الكتاب، موافقة للمألوف من الصفات، وجريًا على مقتضى العادات»(٥٠)

ومع ذلك يمضى الآمدى بعد ذلك ليقرر ما سبق تقريره فى مصنفات الأصوليين قبله، حتى ليكاد القارىء يصدم وهو يتابع دفاعه الحاد عن «أن إقامة الإمام واتّباعه فرض على المسلمين شرعًا لاعقلاً». ويكاد هذا الدفاع الحاد أن يتمحور على حقيقة مفادها أن المتواتر «من إجماع المسلمين فى الصدر الأول بعد وفاة رسول الله ﷺ على امتناع خلو الوقت من خليفة وإمام» دليل قاطع على وجوب قيام الإمام واتباعه شرعًا. هكذا يتحول الإجماع «الاجتماعى»، على ضرورة وجود «خليفة» بعد وفاة الرسول ﷺ، إلى «إجماع» دينى يندرج تحت مفهوم «التواتر» فى الأحكام الدينية. لكن ما يقوله الآمدى هنا سبقه إليه الماوردى» (٤٢٣هـ) فى «أحكام السلطانية» وأبوحامد الغزالى (٥٠٥هـ) فى كثير من كتبه. وكان ذلك كله مسبوقًا بما قام به علماء الأصول ـ أصول الفقه ـ من جعل «الإجماع» أصلاً من أصول الدين، ومنبعًا من منابع الشريعة، تاليًا للقرآن الكريم والسنة النبوية، وسابقًا على «القياس» والاجتهاد.(٥١)

هكذا ينتقل مفهوم «الإجماع» من علم أصول الفقه إلى علم أصول الدين، فيحمل معه دلالته الدينية إلى مجال «الفكر السياسي»، وذلك بعد أن أصبح «الفكر السياسي» ذاته جزءاً من «أصول الدين» أي صار جزءاً من العقيدة. وهكذا أمكن إقامة مفهوم «وجوب الإمامة» على دليلين سمعيين: الأول تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة الرسول ﷺ على امتناع خلو الوقت عن إمام، ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر في حاجة إلى تنصيب إمام مُتّبع أو مُطاع. ومستند الإجماع نقل متواتر توفرت الدواعي والقرائن عليه. والدليل السمعي الثاني هو «المصلحة» «وبالتالي يصبح للدليل مقدمتان: الأولى قطعية وهي أن نظام الدين مقصود لصاحب الشرع قطعًا، والثانية جزئية وهي أنه لايحصل نظام الدين إلا بإمام مُطاع. وتكون النتيجة قطعية وهي وجوب نصب الإمام: ويمكن البرهنة على المقدمة الثانية الجزئية بأمرين: الأول بأن نظام الدين لايحصل إلا بنظام الدنيا، والثاني أن نظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع. وفي هذا الدليل تظهر حجة المصلحة أساس المقدمتين معًا كقصد للشارع وكضرورة في الدنيا، فالمصلحة هي التي تجمع بين الدين والدنيا ،أساس الدين وضرورة الدنيا».[٥٢]

لكن اعتماد «الإجماع» القائم على «التواتر» مرجعية دينية في مسألة «الخلافة» كان صياغة نظرية لتبرير ممارسة تاريخية محددة في شكل الحكم، وذلك بدليل غياب مرجعية دينية نصّية أخرى سوى ما تم إنتاجه بعد ذلك من نصوص عن إمامة قريش كما سلفت الإشارة. والذي يؤكد أن الصياغة النظرية كانت صياغة تبريرية، إصرار المتكلمين من «أهل السنة» على «أن مستند التعيين» أي تعيين الخليفة، لايقوم على النصّ كما يزعم الشيعة، بل يقوم على «الاختيار». لكن ليس هذا «الاختيار» من جانب الأمة هو الذي يفرض على أفرادها طاعة «الخليفة»، بل يمثل «الاختيار» إجماعًا يستمد مشروعيته من «الإجماع» الأصلي على «وجوب» نصب الأئمة واختيار «الخلفاء»، ومن هذا الإجماع الأصلي تنبع طاعة الإمام. معنى ذلك أن «الاختيار» وحده ليس شرطًا لطاعة الإمام. لأن «طاعته بعد ذلك إنما صارت واجبة بالإجماع المستند إلى الكتاب، أو قول الرسول ﷺ لا إلى نفس الاختيار له أولاً».[٥٣]

هذه التفرقة بين «الاختيار» و «الإجماع» مقدمة تنبني عليها عدم أهمية «الإجماع» في اختيار الإمام، ولو كان إجماع «أهل الحل والعقد»، فإن ذلك ما لم يقم عليه دليل عقلي ولا سمعي نقلي، بل الواحد من أهل الحل والعقد ـ والاثنان ـ كاف في الانعقاد، ووجوب الطاعة والانقياد، لعلمنا بأن السلف من الصحابة ـ رضوان الله عليهم، مع ما كانوا عليه من الصلابة في الدين، والمحافظة على قواعد المسلمين ـ اكتفوا في عقد الإمامة بالواحد والاثنين من أهل الحل والعقد كعقد عمر لأبي بكر ! (الصواب: كعقد أبي بكر لعمر) وعبدالرحمن بن عوف لعثمان، ولم يشترطوا إجماع من في المدينة من أهل الحل والعقد، فضلاً عن إجماع الأمصار واتفاق من في سائر الأقطار. وكانوا على ذلك من المتفقين وله من المتبعين، من غير مخالفة ولا نكير. وعلى ذلك انطوت الأعصار في عقد الإمامة في كل حين، وعليه اتفاق كافة المسلمين».(٥٤)

نلاحظ أن المرجعية المعتمدة في هذا التوصيف النظري (التنظير) هي مرجعية الواقع التاريخي للممارسة السياسية للجيل الأول من المسلمين، وذلك بعد أن تم تحويل هذه الممارسة ـ استناداً إلى مقولة «الإجماع» ـ إلى شأن ديني عقيدي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تم اعتماد هذه الممارسة «نموذجًا» يقاس عليه الممارسات التالية، فيتحاشى المفكِّر السني الإشارة إلى ما حدث لنظام الخلافة وما يرتبط به من شورى، وبيعة، من انتهاك جذري مع قيام الدولة الأموية، حيث صارت «الخلافة» ميراثًا أسريًا أوملكًا عضوضًا، وهو أمر استمر موجوداً في الدولة العباسية حتى سقوط نظام الخلافة سقوطًا نهائيًا عام ٦٥٦هـ.

هذا الفارق بين مرحلتين في الممارسة السياسية لنظام الخلافة فارق يحرص الكتاب الذي نقدمه هنا على إبرازه فيما يطلق عليه الفارق بين «الخلافة الحقيقية» و«الخلافة الصورية»: «وفي الحقيقة إن من تتبع التاريخ جيداً يرى أن الخلافة الحقيقية المذكورة هي خلافة الخلفاء الراشدين (رضوان الله عليهم) اعتباراً من أبي بكر الصديق رضي الله عنه إلى وفاة الخليفة الرابع الإمام علي (كرم الله وجهه)، أو أنها تختتم بخلافة سيدنا الحسن التي دامت ستة أشهر. وجرت بعدها قاعدة (الحكم

لمن غلب). وانتقل الحكم إلى السيف والقوة وتأسست حقيقة السلطنة القاهرة التى أشار ﷺ إليها بقوله (ملكًا عضوضًا). إن التعريفات السالفة (عند علماء أصول الدين) هي تعريفات الخلافة الحقيقية لا الخلافة الصورية التى هى عبارة عن الملك والسلطنة، أى أن الخلافة الصورية خارجة عن هذه التعريفات، لأنها لم تجمع شروط الخلافة الحقيقية. وأن الشريعة الإسلامية لاتقبل ولاتجيز حكومة شعارها السلطة القاهرة. ونسبة هذه إلى الإسلام تعد تحقيراً له ونقصية فى شأنه».

٣ - هل يمكن القول بناء على هذا التمييز بين مرحلتين فى تاريخ الممارسة السياسية للمسلمين أن ما يسمى بالخلافة - بالمعنى الذى تتوحد فيه السلطتان السياسية والدينية - قد انتهى مع قيام الدولة الأموية ؟ واقع الأمر أن توحد السلطتين ظاهرة لم تحدث فى التاريخ الإسلامى إلا فى عصر النبوة فى المرحلة المدينية فقط حين أضيفت إلى أعباء الدعوة والنبوة أعباء الزعامة السياسية مع قيام شكل من الأشكال فوق القبلية للدولة. كان اختيار الخليفة الأول أبى بكر الصديق - كما رأينا - «فلتة وقى الله شرها» لأنه لم ينعقد عليها إجماع أهل الحل والعقد إلا بعد حوالى ستة أشهر. وقد كان الخلاف - كما رأينا - خلافًا سياسيًا لادينيًا، وإن كانت الأدلة الدينية لكل الأطراف قد انبثقت فى مرحلة تالية.

وكان استخلاف عمر بن الخطاب نتيجة لمشاورة اثنين فقط من الصحابة: أولهما عبدالرحمن بن عوف، الذى حرص أبوبكر على أن ينبِّهه على «سرية» هذا التشاور قائلاً: «لاتذكر يا أبامحمد مما قلت لك شيئًا». والثانى هو عثمان بن عفان، الذى قال له مثل ما قال لعبد الرحمن بن عوف عن «السِّرية»، لكنه أضاف لعثمان: «لو تركته (عمراً) ما عدوتك وما أدرى لعله تاركه، والخيرة له ألا يلى من أموركم شيئًا.. يا أباعبدالله لا تذكرن مما قلت لك من أمر عمر، ولا مما دعوتك له شيئًا».(٥٥) هذه المشاورة لا تعنى إلا نوعًا من «المداولة» بين الخليفة واثنين من خلصائه، ولا تدخل تحت مفهوم «الشورى» بالمعنى الذى يجعل «أهل الحل والعقد» هم «مجلس الشورى». ولا يمكن تجاهل هذا «الوعد» الضمنى الذى أفضى به الخليفة إلى عثمان بن عفان أن يكون هو المرشح التالى لعمر فى حالة اعتذار الأخير.

وقد كان اختيار الخليفة الثالث «عثمان بن عفان» منبثقًا عن مجلس شورى مكون من ستة من كبار الصحابة «المبشرين بالجنة» اختارهم الخليفة المحتضر عمر بن الخطاب. لكن التعليمات التي أعطاها عمر بن الخطاب لقواعد الاختيار تبدو غريبة، لأنها تعكس بطريقة ضمنية محاولة ابن الخطاب توقّي «أسباب الفرقة» التي يتوقعها ويخشى أضرارها. يقول الخليفة لأعضاء مجلس الشورى الخمسة ـ وكان طلحة غائبًا عن المدينة ـ : «فإذا مت فتشاوروا ثلاثة أيام، وليُصَلِّ بالناس صهيب، ولا يأتين اليوم الرابع إلا وعليكم أمير منكم؛ ويحضر عبدالله بن عمر مشيراً، ولا شيء له من الأمر؛ وطلحة شريككم في الأمر؛ فإن قدم في الأيام الثلاثة فأحضروه أمركم، وإن مضت الأيام الثلاثة قبل قدومه فاقضوا أمركم.. أرجو ألا يخالف إن شاء الله».

وإلى جانب هذا التنظيم حرص ابن الخطاب على تكوين قوة «ضبط» و «ردع»، في حالة الاختلاف بين الستة أعضاء مجلس الشورى، وعدم اتفاقهم على واحد منهم يتولى الأمر. واعتمد بن الخطاب في تكوين هذه القوة على «الأنصار»، ربما تحقيقًا لقول أبي بكر في اجتماع السقيفة ـ منا الأمراء ومنكم الوزراء، لا نقضي دونكم أمراً ـ فتوجه لأبي طلحة الأنصاري قائلاً: «يا أبا طلحة، إن الله عز وجل طالما أعزّ الإسلام بكم، فاختر خمسين رجلاً من الأنصار، فاستحث هؤلاء الرهط حتى يختاروا رجلاً منهم. وقال لصهيب: صلِّ بالناس ثلاثة أيام، وأدخل عليًا وعثمان والزبير وسعداً وعبدالرحمن بن عوف وطلحة إن قدم؛ وأحضر عبدالرحمن بن عمر ولا شيء له من الأمر؛ وقم على رءوسهم، فإن اجتمع خمسة ورضوا رجلاً وأبى واحد فاشدخ رأسه ـ أو اضرب رأسه بالسيف ـ وإن اتفق أربعة فرضوا رجلاً منهم وأبى اثنان، فاضرب رؤوسهما، فإن رضي ثلاثة رجلاً منهم وثلاثة رجلاً منهم، فحكّموا عبدالله بن عمر؛ فأي الفريقين حكم له فليختاروا رجلاً منهم؛ فإن لم يرضوا بحكم عبدالله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبدالرحمن بن عوف، واقتلوا الباقين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس».[٥٦]

هذا الترتيب السياسي لمسألة اختيار الخليفة الثالث يعتمد بشكل أساسي على محاولة الحفاظ على « التوازنات» السياسية القبلية، حرصًا على سلامة الدولة من

التفكك والتصدع والانهيار. وهو ترتيب كاشف عن «السياسة» وليس عن «الدين»، كاشف عن ذلك في اختيار الستة أولاً، وكاشف عنه كذلك في إدخال «الأنصار» عنصراً في إحداث التوازن المطلوب، ولو بالتصفيات الجسدية. ويزداد الأمر وضوحًا في كشف الوجه السياسي لمسألة «الخلافة» حين نستعرض موقف بني هاشم من هذا الترتيب.

في البداية، كان رأي العباس بن عبدالمطلب الذي أفضى به لعلي عقب إعلان أسماء المرشحين الستة ـ الذين هم مجلس الشورى ـ :«لا تدخل معهم»، فقال علي: «أكره الخلاف» فرد عليه العباس: «إذا ترى ما تكره!».(٥٧) وحين كشف عمر آليات الاختيار التي يجب اتباعها، وحصره في كل من علي وعثمان مع الإشارة العاجلة لإمكانية اختيار سعد بن أبي وقاص وعبدالرحمن بن عوف، دار الحوار التالي بين علي والعباس، فقال علي: «عَدَلَتْ عنا (يعني الخلافة) فقال (العباس) وما علمك ؟ قال: قرن بي عثمان، وقال (يقصد عمراً): كونوا مع الأكثر، فإن رضي رجلان رجلاً، ورجلان رجلاً، فكونوا مع الذين فيهم عبدالرحمن بن عوف» ويواصل علي بن أبي طالب تحليله للموقف وتوقعه لما سيحدث: «فسعد (بن أبي وقاص) لا يخالف ابن عمه عبدالرحمن (بن عوف)؛ وعبدالرحمن صهر عثمان؛ لا يختلفون فيوليها عبدالرحمن عثمان، أو يوليها عثمان عبد الرحمن؛ فلو كان الآخران معي لم ينفعاني؛ بله (فما بالك) إني لا أرجو إلا أحدهما». وكان تعليق العباس على تحليل علي : «لم أرفعك في شيء إلا رجعت إلي مستأخَراً بما أكره؛ أشرت عليك عند وفاة رسول الله ﷺ أن تسأله فيمن الأمر؛ فأبيت، وأشرت عليك بعد وفاته أن تعاجل الأمر فأبيت، وأشرت عليك حين سمَّاك عمر في الشورى ألا تدخل معهم فأبيت؛ احفظ عني واحدة؛ كلما عرض عليك القوم، فقل:لا، إلا أن يولوك؛ واحذر هؤلاء الرهط، فإنهم لا يبرحون يدفعوننا عن هذا الأمر حتى يقوم لنا به غيرنا».(٥٨)

ولو تأملنا ما حدث في بيعة لعلي بن أبي طالب عقب مقتل الخليفة الثالث أدركنا أنها بيعة لم ينعقد عليها إجماع أبداً، بل إن بعض من بايعوه في المسجد نقضوا بيعتهم وشنوا ضده حرباً. ثم تصدى له معاوية بن أبي سفيان، وكان واليًا

لعثمان على الشام، محاربًا تحت «يافطة الثأر للخليفة المقتول». وحين انتهى الأمر لبنى أمية بتصالح الحسن مع معاوية فيما أصبح يعرف بعام الجماعة تحول النظام السياسى إلى نظام ملكى وراثى لا شبهة فى ذلك. وصارت آليات الشورى والبيعة آليات شكلية رفضها بعض الفقهاء، وعلى رأسهم أبوحنيفة النعمان: «لم يقبل الخلافة الأموية ولا العباسية ولم يُجزْها. ولهذا رفض القضاء أولاً فى زمان الأمويين، ثم فى دور العباسيين حين كلفوه به»

إن ما يسمى بتاريخ «الخلافة» إذن ليس إلا تاريخًا لنظام سياسى لاعلاقة له بالدين من قريب أو بعيد، نظام سياسى اختارته الجماعة وفق «موازين» القوى الاجتماعية وقدراتها السياسية من جهة ، ووفق المتاح من معرفة وخبرة تاريخية ثقافية من جهة أخرى. ولعل هذا هو الذى دعا ابن الخطاب لإهمال لقب «خليفة» مستبدلاً به لقب «أمير المؤمنين»، وهولقب يكشف عن الطابع السياسى الدنيوى للمنصب. وظل هذا اللقب ملازمًا للمنصب أمداً من الزمن، وأغلب الظن أن المنصب لم يستعد لقب «خليفة» إلا بعد أن تحولت «الإمارة» إلى يد العسكر حين بدأت سيطرتهم على شئون الحكم تظهر كما سلفت الإشارة حقيقة من الحقائق.

لكن آليات الصراع السياسى على المنصب، خاصة منذ ما يسمى بعصر «الفتنة»، جعلت كل فريق يسعى إلى تثبيت مشروعيته السياسية استناداً إلى «نص دينى». حدث ذلك فى حصار الثوار لعثمان بن عفان، الذين طلبوا منه أن يعزل العُمّال الفسّاق، وأن يستعمل عليهم من لايُتّهم على دمائهم وأموالهم، أى من لا يعتدى على دمائهم أموالهم، وطلبوا منه أخيراً أن يرد عليهم مظالمهم، أى ما أخذ منهم ظلمًا من عطاء. كان رد عثمان: «ما أرانى إذاً فى شىء إن كنت استعمل من هويتم، وأعزل من كرهتم، الأمر إذا أمركم» وهو قول يكشف عن إحساس عثمان بأن هؤلاء الثوار يعتدون على «السلطة» المخولة له، كما يكشف عن رفض تام لتحقيق المطالب العادلة لهؤلاء الثوار. حين ذاك احتد النقاش: «قالوا : لتفعلن أو لتعزلن أو لتقتلن. فانظر لنفسك أو دع. فأبى عليهم النقاش وقال: لم أكن لأخلع سربالاً سربلنيه الله».(٥٩)

هكذا تحولت «الإمارة» ـ في منطق الخليفة المحاصر ـ إلى هبة إلهية، رغم أنها في الأصل اختياراً بشرياً، حيث كان يمكن لمجلس الشورى الذى عينه عمر اختيار أمير آخر. هكذا صار ما كان شأناً إنسانياً سياسياً شأناً إلهياً دينياً. لكن مروان بن الحكم مثلاً ـ وهو أحد مستشارى عثمان والمسئول عن كثير من الأخطاء والممارسات التى ألبت الناس ضد عثمان ـ كان ينظر للأمر على اعتبار أنه «ملك» بنى امية. قال ذلك بشكل واضح وعبّر عنه حين خرج على الثوار المتزاحمين على باب عثمان وصرخ فيهم: «ما شأنكم قد اجتمعتم كأنكم جئتم لنهب ! شاهت الوجوه! كل إنسان آخذ بأذن صاحبه. ألا من أريدا جئتم تريدون أن تنزعوا ملكنا من أيدينا ! اخرجوا عنا ، أما والله لئن رمتمونا ليمرّن عليكم منا أمر لايسركم. ولا تحمدوا غبّ رأيكم. ارجعوا إلى منازلكم؛ فإنا والله ما نحن بمغلوبين على ما فى أيدينا »(٦)

٤ – لقد كان الصراع السياسى الاجتماعى إذن هو الحافز دائماً للتخفى وراء ستار دينى بحثاً عن «مشروعية» عليا تحقق الانتصار على الخصوم. من هنا أبدع الشيعة ـ بعد مقتل على ـ مسألة الإمامة بالنصّ لا بالتعيين والاختيار، وقاموا على امتداد تاريخهم بمراكمة نوع من الرأسمال الرمزى، بداية ببعض الأقوال والمواقف النبوية المرتبطة بشخص على بن أبى طالب. وكان على «العثمانية» ثم «الأمويين» فيما بعد، أن يخلقوا رأسمالهم الرمزى الذى تمحور أساساً حول «القرشية» و«فضل قريش»على الناس، بدءا بتقديم أبى بكر وعمر وعثمان على علىّ، وانتهاء بما أضافه «العباسيون» على « البيت النبوى» مستغلين التراث الشيعى لمحاربة الرأسمال الأموى.

وظل الأمر كذلك حتى ثبت فى تاريخ الفكر البُعد الدينى لمسألة «الخلافة»، خاصة مع تضاؤل سلطة الخلفاء السياسية مع سيطرة العناصر العسكرية على شئون الحكم واستئثارهم بالإمارة. لم يعد لمنصب الخليفة إذن منذ منتصف القرن الثالث الهجرى تقريباً سوى دلالته الرمزية الدينية، التى التصقت به التصاقاً تاماً فى

الوعى الإسلامى حتى صار المساس به «كفراً» و«إلحاداً» وتبعية للغرب الاستعمارى ..إلخ. ومما له دلالة فى هذا الصدد أنه فى هذه الفترة تقريبًا بدأت الكتابة عن حق الخليفة فى تفويض بعض سلطاته أو كلها إلى «أمير» خارج عاصمة الخلافة، أو إلى «وزير» يقوم بشئون الحكم داخل العاصمة. كان هذا ما ذهب إليه «الماوردى» فى أحكامه السلطانية، وذلك فى محاولة لإيجاد شرعية للوضع الذى فرض نفسه سياسيًا.(٦١) ولم يكن هذا فى حقيقته سوى تنظير لفصل «السلطنة» عن «الخلافة» منذ ذلك الوقت المبكر فى التاريخ السياسى للمسلمين.

وفى ظل الحكم السلجوقى، صار التهديد الإسماعيلى للنظام السياسى للدولة واضحًا ملموسًا فى تزايد حدة الاغتيالات التى انصبت أساسًا على كبار رجال الدولة، الأمر الذى استدعى التصدى للفكر الإسماعيلى بالتفنيد والنقض. وأصدر الخليفة المستظهر بالله تعليمات لأبى حامد الغزالى للقيام بهذه المهمة، فكتب كتابه المعروف باسم «فضائح الباطنية». والذى يهمنا التركيز عليه فى تحليل هذا الكتاب الكشف عن بعد النزاع على «الرأسمال» الرمزى بين السنة والشيعة، وهو الأمر الذى ساهم فى تثبيت مسألة أن الخلافة شأن دينى وليس دنيويًا، جزء من العقيدة وليس مجرد ممارسة سياسية إنسانية تاريخية.

يبدأ الغزالى كتابه بإبطال فكرة الشيعة المحورية، التى هى أن الخلافة بالنص لأنها شأن دينى لا يترك للاختيار أو التعيين أو الشورى. وقد اعتمد الغزالى فى إبطال هذه الفكرة على مجموعة من الحجج تتعلق كلها بنقد «الأخبار» التى يتعلق بها الشيعة للقول بإمامة على بن أبى طالب «نصًا». ونفس الحجج يستخدمها الغزالى فى إبطال مفهوم «عصمة» الإمام من الخطأ والزلل والصغائر والكبائر عند الشيعة. لكن حين ينتقل الغزالى للتدليل على أحقية الخليفة المستظهر بالله بإمامة المسلمين دون غيره يكاد ينتهى فى تحليله لهذه الأحقية إلى ما يتجاوز القول بالنص ـ قول الباطنية ـ إلى القول بالاختيار «الإلهى» المباشر. وبعبارة أخرى إذا كان الباطنية يقيمون مشروعية أئمتهم على «نص» من النبى ﷺ فإن الغزالى يقيم مشروعية إمامة المستظهر بالله على «الاختيار» المباشر من الله عز وجل.

إن الإمامة فيما يرى الغزالى إما أن تنعقد بالنص أو باختيار المسلمين، ولأن القول بالنص باطل فلا إمامة إلا بالاختيار. لكن مسألة «الاختيار» تثير إشكالات لا حصر لها: اختيار من؟ عامة المسلمين أم أهل الحل والعقد؟ وهل يصح الاختيار وتنعقد البيعة بكل المسلمين دون استثناء، أم بكل أهل الحل والعقد، أم يكتفى بالبعض من ذلك ؟ وما قدر «البعض» الذى تكون مبايعته مبرراً لانعقاد الإمامة ؟ تلك كلها إشكالات يحلها الغزالى بالتخلى تماماً عن مبدأ «الاختيار» الذى واجه به مبدأ «النّص» وذلك استناداً إلى مبدأ انعقاد الإمامة «بالشوكة» أى بالقوة والقهر والغلبة. لكنه يفعل ذلك بنفس المنهج الأشعرى «الوسطى» ظاهراً والمنحاز حقيقة، يقول «نعم ؛ لا مأخذ للإمامة إلا النص، أو الاختيار. ونحن نقول: مهما بطل النص ثبت الاختيار. قولهم إن الاختيار باطل لأنه لا يمكن اعتبار كافة الخلق ولا الاكتفاء بواحد، ولا التحكم بتقدير عدد معين بين الواحد والكل ــ فهذا جهل بمذهبنا الذى نختاره ونقيم البرهان على صحته. والذى نختاره أنه يكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعًا ذات شوكة لاتطال ومهما كان مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ولم يخالفه إلا من لايُكْتَرث بمخالفته. فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى».(٦٢)

ومن المؤكد أن الغزالى يعتمد فى هذا الاجتهاد على بعض الحقائق التاريخية المنتزعة من تاريخ الدولة الإسلامية، فقد تم اختيار أبى بكر من جانب عمر بن الخطاب في اجتماع السقيفة، وتم اختيار عمر من جانب أبى بكر بالتعيين. أما اختيار الخليفة الثالث عثمان بن عفان فقد تم انعقاد إجماع الستة الذين اختارهم عمر بن الخطاب لاختيار واحد منهم، ثم بدأ الصراع عقب قتله والخلاف حول إمامة على بن أبى طالب حيث نازعه معاوية بن أبى سفيان حتى قتل على. انعقدت الإمامة لمعاوية بمبايعة الحسن فيما عرف بعام الجماعة. ومنذ تلك اللحظة كان اختيار الخليفة يتم بآليات المبايعة الشكلية لمن يختاره الخليفة القائم بالأمر والذى يمتلك «الشوكة». هكذا كانت تقاليد تنصيب الأئمة فى الدولتين الأموية والعباسية وراثة، وهى تقاليد تختلف كثيراً عن وراثة الإمامة فى البيت النبوى عند الشيعة. الفارق

بين الشيعة وبين السنة هو حرص الشيعة على ربط قضية الإمامة بسلطة أعلى هى السلطة الإلهية، وذلك من خلال القول أن الإمامة بالنّص. وهذه السلطة العليا هى ما كانت تحتاجه دولة السنة فى صراعها السياسى ضد خصومها الاسماعلية.

لذلك حرص الإمام الغزالى على ربط «الاختيار» بالمشيئة الإلهية المطلقة، ولو كانت من طرف شخص واحد مادام يمتلك «الشوكة» التى تؤدى إلى طاعة الناس له. وهذا الربط إلى جانب اتساقه التام مع نهجَ التفكير الأشعرى الذى يرتهن كل من الإنسان والطبيعة فى أسر «جبرية» صارمة، يهدف إلى تأبيد الواقع التاريخى والسياسى وذلك عن طريق ارتهانه بدوره داخل سياج تلك «الجبرية»: «اكتفينا بشخص واحد يبايع، وحكمنا بانعقاد الإمامة عند بيعته، لا لتفرده فى عينه، ولكن لكون النفوس محمولة على متابعته ومبايعة من أذعن هو لطاعته، وكان فى متابعته قيام قوة الإمام وشوكته. وانصراف قلوب الخلائق إلى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة على ما تقتضيه الحال فى كل عصر، ليس أمراً اختيارياً يتوصل إليه بالحيلة البشرية، بل هو رزق إلهى يؤتيه الله من يشاء. فكأنا فى الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى اختيار شخص واحد وفى الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه؛ إلا أنه قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد أو أشخاص. وإنما المصحح لعقد الإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته والانقياد له فى أمره ونهيه. وهذه نعمة وهدية من الله تعالى».(٦٣)

هكذا ينتهى الإمام الغزالى إلى جعل خلافة المستظهر بالله اختياراً إلهيًا، مادامت خلافة انعقد الإجماع عليها ولو برجل واحد أمال الله له القلوب. لكنه لكى يفعل ذلك ألقى بالتاريخ كله فى مجال «الاختيار الإلهى» الذى لا يظهر للناس إلا بعد متابعتهم لشخص واحد أو أشخاص، وبذلك أسقط الغزالى قوانين الاجتماع البشرى «ودفع الله الناس بعضهم ببعض»، وذلك بعد أن كان قد تم له إسقاط فاعلية الفعل الإنسانى وإهدار قوانين الطبيعة. لقد أراد أن يناهض «الباطنية» ويفنِّد مزاعمهم حول «النّص» على الإمام وعصمته من الصغائر والكبائر، وحول وراثته للعلم النبوى دون حاجة إلى تعليم، لكنه انتهى إلى جعل «المستظهر بالله»

فوق إمام الشيعة فى كل تلك الجوانب: «ولما نسبونا (يقصد الشيعة) إلى أننا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا، كشفنا لهم بالآخرة أنّا لسنا نقدم إلا من قدمه الله. فإن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل الا لصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة، وهذا لا يقدر عليه البشر. ويدلُّك عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة للإمامة العباسية عمومًا، وعن المشايعة للدولة المستظهرية ـ أيدها الله بالدوام ـ خصوصًا، لأفنوا أعمارهم في الحيل والدسائس لتهيئة الأسباب والوصائل ولم يحصلوا فى آخر الأمور إلاعلى الخيبة والحرمان». [٦٤]

هل يمكن لنا بعد هذا التحليل المستفيض أن نقول أن وسطية الغزالى الأشعرية قد انتهت إلى نوعٍ من محاولة الجمع بين «النقائض»؟ وهل نستطيع بهذا الاستنتاج أن نفسر حقيقة الأزمة؟.

٥ – لعل أهم إنجاز فى الكتاب الذى بين أيدينا أنه تجاوز هدفه الأصلى، وغايته الأولى، ـ البحث عن سند شرعى للتفريق بين «الخلافة» و «السلطنة» ـ ودخل فى عمق إشكالية الخلافة فى التراث الدينى الإسلامى. وحين بدأ الكتاب بحصرها فى المسائل الفرعية والفقهية، ووضعها فى نطاق جملة الحقوق والمصالح العامة المختصة بالأمة، فإنه كان فى الحقيقة يتصدى بطريقة ضمنية لهتك قناع «التشيع» فى الفكر السنى، القناع الذى حللناه من خلال إبراز الصراع على مسألة الرأسمال الرمزى فى الفقرة السابقة.

وحين يصبح أمر الخلافة كذلك تنكشف حقيقة كونها أمراً سياسيًا دنيويًا لاعلاقة له بالعقيدة، وعلى ذلك فإنها: «لا تستحق إلا عظام الذى عظموها به فى نظر الدين والشريعة لأن الذى عظمها ليس الشريعة، بل أصحاب الأفكار البسيطة الجامدة الذين يميلون دائمًا إلى إبقاء القديم على قدمه من غير نفوذ إلى الحقائق الشرعية. وذلك نتيجة الاعتياد والألفة بشكل الحكومة القديمة. وقد يكون أيضًا النظر والتأمل فى المنافع الشخصية. أما الذى تستعظمه الشريعة فهو أمر إقامة

العدل وصون الحقوق العامة من الضياع وأن لا يطرأ الضعف والخلل على الجامعة الإسلامية. ويعد حصول هذه الأمور لم يهتم الشرع الشريف بأشكال الحكومة، لأن شكلها واسطة وليس مقصوداً لذاته. فلذلك التزم الشارع تعالى ورسوله ﷺ السكوت في هذا الأمر ولم يوص بشيء فيه».

إن الإجماع الذى ثبت به وجوب نصب الإمام ـ فيما يذهب الكتاب ـ إجماع لا يستند إلى نص فى الشريعة من قرآن أو سنة، بل هو يستند على قاعدة عقلية هى «دفع الضرر»، وهى قاعدة يتفق عليها العقلاء جميعًا، وإدخال هذه القاعدة العقلية فى حيز الشريعة لا يجعل منها قاعدة «شرعية». «إن الإسلام فى الحقيقة هو دين ديمقراطى وشريعة شعبية ولاأثر فيه للارستقراطية».. والخلاصة أن هذا الوجوب خاص بالخلافة الحقيقية وبذلك الزمان، زمان الخلفاء الحقيقيين. ولا يصح تعميمه على الملك والسلطنة وعلى كل الأزمنة. ويعد هذا جهلاً بالحقائق الشرعية. «ومسألة شكل الحكومة هى من المسائل التابعة لمقتضيات الزمان. وتتعين أحكام مثل هذه المسائل بحسب مقتضى الزمان والمصلحة العامة وأحوال الناس الاجتماعية وتتبدل أحكامها حسب تطورات هذه الأحوال والبواعث. فلذلك قال الفقهاء: (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان) ولذلك أيضًا لم يضع الشارع أحكامًا شرعية فى مثل هذه المسائل واختار السكوت عنها».

هذا التركيز على جوهر الشريعة الإسلامية ـ العدل ـ يترك شكل الحكومة التى تحقق هذا العدل لمتغيرات الزمان والمكان، بما أن الشريعة لم تنص على ذلك وسكتت عنه. إن الخلافة كانت شكلاً تاريخيًا تحقق فى صورته المثلى «الحقيقية» ـ فيما يرى الكتاب ـ فى عصر الخلفاء الراشدين الأربعة، وفى عهد الخليفة الأموى عمر بن عبدالعزيز. أما ما تلا ذلك من عصور فقد كانت الخلافة فيه «صورية»، سواء فى عصر الأمويين أم العباسيين، أم عصر المماليك والعثمانيين. وإذا كان للخلافة جانبان هما: خلافة النبوة ـ النيابة عن النبى ﷺ فى إجراء الحكومة والإمامة ـ وخلافة الأمة، بالوكالة عنها والنيابة، فإن خلافة النبوة قد انتهت بانتهاء عصر الجيل الأول من الصحابة، ولم يبق سوى خلافة الأمة.

هذه الخلافة نوع من الوكالة التي لا تنعقد إلا بالاختيار الحر المباشر، أو باختيار من توكلهم الأمة عنها في هذا الاختيار: «إن الخليفة وبعبارة أخرى الإمام هو رئيس جمهورية المسلمين. ولم تكن ولايته العامة كولاية البابا الروحية، بل إنها إدارية وسياسية كالولاية العامة الموجودة عند رئيس جمهورية أو ملك». ويستعرض الكتاب آليات الاختيار والبيعة التي أقرها الفقهاء عبر التاريخ ويقف مؤيداً لمفهوم اختيار «أهل الحل والعقد»، وذلك ضد «الاستخلاف» و«الاستيلاء» بقوة السيف والغلبة. ومن الطبيعي كذلك أن يقف الكتاب ضد مبدأ «الوراثة»، فضلاً عن شرط «القرشية» الذي لم يعد ملائماً للواقع والتاريخ.

هذه الخلافة بالمعنى السالف، وبعد أن تم تفكيك بعدها الديني المتمثل في خلافة «النبوة»، ليست إذن خلافة مطلقة، بل هي مقيدة بالأمة صاحبة الحق في الاختيار والعزل. وبعد أن يستعرض الكتاب «القيود» التي كانت محايثة للخلافة في عصرها الذهبي الأول، من حق الاعتراض، والإحساس بالمسئولية، والتقوى الشخصية.. الخ، ينتهي إلى نتيجة فحواها أن تقييد سلطة الخليفة شرط هام وجوهري : «إذا جاز تقييد خلافة هؤلاء الربانيين وهم رجال الله المخلصين ألا يجوز تقييد الخلافة الصورية في الأزمنة الأخيرة أشد تقييد وعلى الوجه المطلوب؟».

هكذا انتهى الكتاب لا إلى إظهار مشروعية الفصل بين «الخلافة» و «السلطنة» فحسب، وكان هذا هدفه وغايته، بل انتهى بطريقة ضمنية لافتة ـ وهذا هو الأهم ـ إلى إعادة وضع مشكلة الخلافة في التاريخ، مبرزاً بعدها السياسي ووظيفتها الدنيوية. ولعل هذا الإنجاز هو الذي حاوله بشكل صريح كتاب على عبدالرازق «الإسلام وأصول الحكم»، فتعرض لما تعرض له إبّان صدوره، ثم عاود البعض الهجوم عليه مجدداً كما شرحنا في الفقرة الأولى. ولأن مشكلة الخلافة مازال البعض يناقشها من زاوية «الدين» لا من زاوية «الدنيا» ومن باب «العقيدة» لا من باب «السياسة»، فهذا الكتاب مازال قادراً على القول والمساجلة في الخمس الأواخر من القرن العشرين رغم أنه صدر في نهاية الربع الأول منه. بل هو قادر على أن يتجاوز «قصده» الأول بالمساهمة في كشف «التاريخ» الذي تريد الإيديولوجيا أن تحجبه وراء ستار «الدين».

ملحق

الدين وأثره في حضارة مصر الحديثة

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ / علي عبد الرازق

نص المحاضرة التي ألقاها الشيخ علي عبد الرازق بالجامعة الأمريكية بالقاهرة في مارس ١٩٣٢ ونُشرت في كتاب «حضارة مصر الحديثة» لنخبة من زعماء الفكر والرأي في مصر ـ المطبعة العصرية ١٩٣٢.

الدين وأثره في حضارة مصر الحديثة

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ / علي عبد الرازق

ليس في الدنيا حضارة نعرفها قامت دون أن يكون للدين فيها شأن كبير أو صغير، ولا أمة عاشت دون أن يكون لها نوع ما من الدين أيضا.

والحضارة المصرية، بنوع خاص، تقوم منذ العصور الأولى على الدين وتتصل به اتصالاً وثيقًا، بل أن بعض الباحثين الحديثين في تاريخ الأديان يميلون إلي أن مصر هي مصدر النظام الديني في العالم. والأمة المصرية بنوع خاص أمة ديِّنة منذ عرفها التاريخ. فقد تحدث هيرودوت عن المصريين وذكر أنهم يتميزون بأنهم أمة ديِّنة.

ولعل تلك الخلة التي عرفها هيرودوت للمصريين قديمًا، لا تزال فيهم إلى اليوم، ولايزال المصريون كما كانوا أمة ديِّنة ولعل الحضارة المصرية الحديثة لا تزال تقوم كالحضارة القديمة على الدين وتتصل به اتصالاً وثيقًا. والفرق الوحيد أن دين الحضارة المصرية القديمة كان دين ميثولوجيا واساطير. أما الحضارة المصرية الحديثة فدينها الإسلام.

والإسلام هو دين مصر وركن حضارتها منذ فجر الإسلام، لم تتردد مصر في قبوله ولم تتخذ بدله دينًا.

من أجل ذلك يكون لابد للباحث في حضارة مصر الحديثة من درس العنصر الديني فيها، إذ هو أقدم العناصر في تاريخ مصر وأهمها، ويكون الباحث في حضارة مصر الحديثة باحثًا بالضرورة عن حضارة مصرية إسلامية.

ربما كانت الحضارة المصرية الحديثة متصلة بالحضارة المصرية القديمة ودينها إلي حد ما، وبالحضارة الأوروبية الحديثة ودينها كذلك، وربما تكون متأثرة بأديان ومبادىء أخري ولكنها علي كل حال ترجع في آخر أمرها إسلامية وتخلص مصرية لا ينبغي أن تكون إلا كذلك ولا تعتبر إلا أنها حضارة مصرية إسلامية.

ولسنا نريد فيما نتولي من البحث أن نعرض إلا لما يخص جانب الحضارة المصرية من وجهة النظر الإسلامية. فأما وجهة نظر الأديان الأخري فغيرنا أقدر علي بحثها وأولي به. والذي نقصد إليه من درس الحياة الدينية في مصر يقع في ثلاثة مباحث.

١ ـ هل الحياة الدينية تتغير في مصر وتتطور أم لا.

٢ ـ وإذا كانت تتطور وتتغير فما هي الأسباب التي تؤثر في ذلك.

٣ ـ ما هي طبيعة هذه التغيرات ومدي أثرها ومقدار خطرها.

(١) أما أن الحياة الدينية في مصر قد أصيبت بتغير كثير في أغلب نواحيها فذلك ما لا مساغ للشك فيه. وإذا نظرنا إلي حالة المدن الكبري في مصر لبحث الحياة الدينية فيها وجدنا مظاهر التغير واضحة، ووجدنا فرقًا واسعًا بين المناهج الدينية وأنظمة الحياة في جيلنا الحاضر وجيلنا الماضي القريب.

كان آباؤنا منذ ثلاثين عامًا أو نحوها يعتبرون الجلوس في القهوات شيئًا لا يليق بالكرامة ولا يناسب الوقار الديني، وكان شيوخ الأزهر إلي عصر قريب يبثون العيون رصداً ليقبضوا علي كل طالب يجلس في القهوة ويقدموه للعقاب، ولقد عرفت من آبائنا من كانوا يتعففون حتي عن غشيان الفنادق وإن كانت محترمة، ويعدون ذلك عملاً يزري بالمروءة، كما نعتبر نحن الجلوس في الخمارة مثلاً عملاً يزري بالمروءة،

وسمعتهم وهم إذا ذكروا أوتيل شبرد وهو الذي تعرفون فخامة ورقيًا قالوا عنه «خمارة شبت». وكانت التياترات في نظرهم مفسدة لا يغشاها إلا أرباب الخلق المريب، ولا يشتغل فيها إلا ذوو المقام الوضيع. ومن أجل ذلك وضعوا من قدر المرحوم الشيخ سلامة حجازي وأخملوا ذكره، وكذلك فعلوا مع أهل الموسيقي والغناء أمثال عبده الحمولي والشيخ يوسف المنيلاوي.

أما الرقص فقد كان اثمه عندهم أكبر من كل خطيئة، لذلك كانوا يجنبون مجالسهم أن يذكر فيها اسمه ويصونون ألسنتهم عن أن تجري بذكره.

أولئك هم الآباء. أما الأبناء فأمرهم غني عن البيان. وسائلوا بهم إن شئتم دور السينما والتياترات وصالات الرقص والغناء، أو سائلوا بهم قهاوي الأزبكية وعماد الدين أو سائلوا بهم حافظ بك إبراهيم إذ يقول:

أفي الأزبكية مثوي البنين

وبين المساجد مثوي الأب

تلك حال تصدق علي الحياة الدينية في مدائن القطر الكبري كمصر والإسكندرية، ولكن الباحث يخطيء كثيراً إذا هو وقف ببحثه عن النظر إلي هذه المظاهر التي يجدها في الأمصار الكبري دون أن ينظر إلي ما في الريف والقري فإن الفرق بين الحياتين كبير. فالحياة في المدن صناعية من طبيعتها الحركة المضطربة والتطور السريع. والحياة في الريف زراعية من طبيعتها الهدوء والبطء، لذلك كانت المدن تمثل في أغلب أحوالها غلاة الأحرار، بينما يمثل الريف في أغلب أحواله غلاة المحافظين.

والواقع أن حياة الريف الدينية لم تبلغ من التغير ذلك المبلغ الذي تشاهدونه في المدن، حتي لقد يحسب بعض الباحثين أن حياة الريف جامدة لم تتغير، ولكن ذلك من خطأ الرأي فالحياة الدينية في الريف علي ما فيها من بطء وهدوء قد أصابها التغير وحاقت بها سنّة التطور.

ومن التغير الذي يبدو هينًا وهو عند الريفيين عظيم، أنهم رضوا أن يحولوا بعض الساعات الكبري في مساجدهم من ساعات عربية إلي ساعات أفرنجية بعد أن رفضوا ذلك وقاوموه زمنًا طويلاً، وفي كثير من القري قد رضي أهلها أن يبطلوا تلك البدعة التي درج عليها المؤذنون قرونًا عديدة، بدعة الصلاة والتسليم علي النبي ﷺ عقب الآذان، وكذلك بطلت في أغلب الأرياف تلك المواسم التي كانت تقام لذكري موالد الأولياء والصالحين، ومن الملاحظ أيضا أن اعتقاد الريفيين في مشايخ الطرق والأولياء قد أصبح أدني إلي الاعتدال والتهذيب من بعد أن كان الناس يتعلقون بهم تعلق العبادة ويتخذونهم وسيلة لشفاء المرضي وقضاء الحاجات. ولعل أظهر ما أصاب الحياة في الريف من تغير هو أن أحاديث العفاريت وقصصهم قد تلاشت أو كادت تتلاشي.

لا نريد أن نمضي في سرد ما أصاب الحياة الدينية في المدن والقري من تغير فإن إحصاء ذلك عسير، ولقد يكون الذي ضربنا لكم من الأمثلة كافيًا ليدلكم علي ما أردنا أن نصل بكم إليه من أن الحياة الدينية في مصر تتطور وتتغير.

(٢) وننتقل الآن إلي البحث الثاني في أسباب هذه التغيرات ومناشئها. ولا أمل لنا في أن تصل بكم إلي حصر تلك الأسباب والمناشئ حصراً جامعًا مانعًا يرضاه فن المنطق، فإن ذلك مطلب عسير. ولكنا نستطيع أن نحاول ذلك علي وجه تقريبي لا يخلو من تساهل ولكنه ربما كان قريبًا من الصواب.

ومهما تنوعت واختلفت تلك الأسباب والمناشيء فقد يمكن أن نردها كلها أو غالبها إلي سبب أساسي واحد، ذلك هو أن مصر بجميع مقومات الحياة فيها تتقلب اليوم في سلسلة من التحول والانتقال وتسير في تطورها سيراً حثيثًا.

تعلمون أن مصر بطبيعتها أقرب مراكز الاتصال بين الشرق والغرب، وأنها في نظر الأمم الغربية باب الشرق ولابد لهم أن ينفذوا من ذلك الباب إذا هم اتجهوا شرقًا، وهي في نظر الأمم الشرقية باب الغرب ولابد لهم أن ينفذوا منه إذا هم اتجهوا غربًا، وتعلمون أن الفلك الدوار قد نقل إلي سماء الغرب كوكب القوة والسلطان من

بعد أن أطلعه في الشرق حينًا ، وأن الأيام التي يداولها الله بين الناس قد جعلت الدولة للغربيين وكانت من قبل للشرقيين، فعند الغربيين اليوم المال والعلم والقوة، وعندهم الحضارة الغالبة، وهم يولون وجوههم شطر الشرق كما ينظر القوي الطامع إلي الضعيف يريد أن يغزوه ليبسط عليه سلطانه ويستعمر أرضه ويستغل ثمره، وهم بذلك يولون وجوههم شطر مصر لأنها أقرب حصون الشرق إلي الغرب، ومن بسط عليها يده فقد دنت بلاد الشرق من قبضته، والشرقيون يولون اليوم وجوههم شطر الغرب لأن الضعيف ينظر إلي القوي دائما ، ولأن المغلوب كما يقول ابن خلدون مولع باتباع الغالب وهم بذلك يولون وجوههم شطر مصر، لأن خطر هذا الغزو الغربي قد روعهم فاتجهوا بأنظارهم صوب مصر، أقرب حصونهم إلي بلاد الغزاة وأهمها.

فمصر كما ترون ملتقي نظر الشرقيين والغربيين، وميدان النضال بينهما ، وبذلك أصبحت مركزاً من أهم مراكز النهضة الشرقية الحديثة، وخصوصاً بين الأمم الإسلامية وبنوع أخص بين الشعوب العربية، حتي قال الناس عنها حقًا أو باطلاً أنها زعيمة البلاد الشرقية وحاملة لواء الحضارة فيها.

ومصر من قبل أن تتعرض لغزو الحضارة الأوروبية الحديثة كانت أبداً وثيقة الاتصال بالغرب وواسطة ارتباطه بالشرق. فقد اتصلت منذ العصور القديمة باليونان والرومان. ويظن بعض الباحثين أنها قد اتصلت بغيرهم من شعوب أوروبا الشمالية، وما برحت الحياة المصرية منذ القدم تتأثر بالحضارات الأخري من أمم الشرق والغرب وتتطور دائمًا ، ولكن تطورها كان في أغلب أحواله تطوراً هادئًا رقيقًا.فأما حين تعرضت لغزو الحضارة الأوروبية الحديثة ـ تلك الحضارة التي يقوم تاريخها علي الثورات العنيفة والانقلابات الحادة، والتي نبتت أصولها في مجاري الدم وعلي هام الشهداء ـ حين تعرضت مصر لغزو تلك الحضارة أخذ التطور فيها يسير سيراً حثيثًا عنيفًا كان في رأي بعض الباحثين ثورة وانقلابًا.

ففي خلال جيلين اثنين أو ثلاثة أخذت المدارس تنتشر في أنحاء القطر، فقل عدد الأميين وازداد العلم انتشاراً، وكثرت الجرائد، وتداولها القراء في نواحي القطر،

وتمكنت العلائق بين المصريين وبين الحضارة الأوروبية بما استحدث العلم من وسائل قربت علي الناس ما بعد من المسافات والأزمان، فسهلت المواصلات الدولية، وتيسر الانتقال في البر والبحر والفضاء وتخاطب الناس بالتلغراف والتليفون، وتعارف القريب والبعيد بالفوتوغرافية والتصوير، وتقارب ما كان بعيداً بين التفكير المصري والأوروبي، وكان ذلك كله مما ساعد علي انتشار نوع جديد من الأدب والثقافة، فظهرت في مصر بوادر حضارة قوية جديدة، ونشأ جيل مصري حديث ينعم من وسائل المدنية والرفه بما لم ينعم به الأولون، ويأخذ من أسباب العلم والتهذيب بنصيب لم يتوفر من قبل للمصريين.

نشأت مع هذا الجيل الجديد وتلك الحضارة الحديثة ظروف وتطورات اجتماعية كان لابد أن تتأثر بهما الحياة الدينية في مصر، وقد تأثرت بهما الحياة فعلا، فكان من ذلك ما رأيتم من الخلاف الشديد بيننا وبين أجدادنا في مظاهر الحياة الدينية ومناهجها وكان من أثر ذلك أن أصبح المصريون يتناجون اليوم ويتجادلون في إلغاء الأوقاف، وترجمة القرآن إلي اللغات الأجنبية، ولبس البرنيطة، وتقييد الطلاق ومنع تعدد الزوجات، وغير ذلك مما يسميه أصحابه إصلاحًا دينيًا. ولقد أصدرت الحكومة المصرية قانونًا يمنع الزواج قبل سن السادسة عشرة، من بعد أن كان الزواج في كل سن سنة من سنن المسلمين. وكان نصف هذا الدين.

جرت مصر منذ العصورالأولي علي أن يكون الحكم فيها شرعيًا، يرجع إلي أحكام الإسلام والأوضاع الإسلامية، وكان المصريون يفزعون من أن يحتكموا إلي غير قوانين الإسلام. لأن الحكم بغير ما أنزل الله كفر صريح في القرآن. ولكن القوانين قد أصبحت في مصر تؤخذ من قوانين أوروبا ولا يري المصريون حرجًا في أن يحتكموا إليها ولا أن يخضعوا لها، وافقت الفقه الإسلامي أم لم توافقه. ومن قبل ذلك استطاع الخديوي إسماعيل باشا أن يضرب علي المصريين قانون نابليون شريعة لازمة ويأخذهم بأحكامها أخذاً. وما كان ذلك كله إلا خضوعًا لما أسلفنا من حكم الظروف الاجتماعية والتطورات التي نشأت مع الحضارة الجديدة والجيل الجديد.

نشأت أيضًا مع الحضارة الجديدة والجيل الجديد في مصر ظروف وتطورات فى الحياة الاقتصادية تأثرت بها الحياة الدينية أيضًا. ولا شك في أن النظام الاقتصادي في أي شعب من الشعوب مؤثر كبير في دينه وفي خلقه.

الإسلام شديد وصريح في تحريم الربا ومحاربة المرابين. والمصريون يمقتون الربا والمرابين مقتًا شديداً، لأن المصريين مسلمون متدينون ولأن في طبيعتهم كأمة زراعية أن يتساهلوا في تبادل المنافع وتقارض المال. وكان الربا الذي يكرهونه منذ أقدم العصور شاملاً لجميع أنواع الربا، فلما أخذوا بأسباب الحضارة الحديثة كثرت مطالبهم ودفعتهم ضرورات الحياة إلي التماس المال، فأنشئت بينهم البنوك وصناديق التوفير وشركات التأمين علي الحياة وغيرها، وما لبث المصريون أن أقبلوا عليها. وتعاملوا علي شروطها، ورأينا يومئذ علماء الدين يبحثون في أن الربا المعتدل حرام أم حلال، وفي أن استرباح المال في صناديق التوفير حرام أم حلال، وفي أن التأمين علي الحياة حرام أم حلال.

كانت المحاكم الشرعية إذا ثبت لها أن مسلمًا استدان من بعض البنوك لم تقبل له شهادة ولم تقره ناظراً علي وقف ولا في ولاية، أما اليوم فقد تبدلت هذه الآية وانعسكت.

ومن بعض ما تشهدون من أثر الحالة الاقتصادية في الحياة الدينية أن عدد الحجاج المصريين نقص في هذا العام نقصًا كبيراً، وأهم سبب لذلك هو الضيق المالي الذي يعانيه القطر في هذا العام. وربما كان من أثر الحالة الاقتصادية أيضًا ما تلاحظون من خروج النساء إلي ميدان العمل، تضطرهن حاجات الحياة إلي التوظف ومزاولة الحرف والصنائع. وقد استتبع ذلك انتشار السفور، وقلة احتجاب النساء عن مجالس الرجال ، وكان ذلك مما سهل عليهم أن يجتمعوا معًا في المدارس والحفلات في دور السينما والتياترات، مع أنكم تذكرون ما لقيته دعوة المرحوم قاسم أمين إلي تحرير المرأة منذ ثلاثين عامًا تقريبًا. بقي بعد هذين العاملين الاجتماعي والاقتصادي عامل آخر، هو أيضًا من أهم عوامل التغير الديني فى مصر وهو العامل السياسي.

نشأت مع الحياة الجديدة في مصر ومع الجيل الجديد ظروف سياسية جديدة مست الحياة الدينية وأثرت فيها.

والسياسة والدين كما تعلمون عنصران متلازمان، يعتمد كلاهما علي صاحبه كل الاعتماد، وذلك أن رجال الدين في جميع الأمم والعصور يطلبون الحكم، ويريدون أن يكون بيدهم زمام الناس يأمرون فيهم وينهون ويحرمون عليهم ويحللون، فإذا لم يستطيعوا أن يكونوا هم أنفسهم ولاة الأمر و أرباب السلطان التجأوا إلي رجال الحكم السياسي، يستمدون منهم القوة ويتخذونهم وسيلة إلي الحكم. والحكام السياسيون من الجهة الأخري يريدون دائمًا أن يكون لهم علي قلوب الرعية سلطان ديني، يثبت لهم الحكم ويمكن لهم من رقاب الأمة، وهم لذلك ينتحلون لأنفسهم صفات وخصائص دينية تجعلهم من رجال الدين وتفيض عليهم قداسة دينية وحصانة دينية، لذلك كانوا يزعمون أنهم ينوبون في الحكم عن الله جل شأنه، وأنهم حماة الدين وحاملوا لوائه، وكانوا يتخذون علماء الدين وأحباره ورهبانه وسيلة إلي ما يريدون، وعلي هذا الأساس كانت الخلافة في بلاد الإسلام، سلطة يؤيدها شيخ الإسلام وتجمع بين الحكم في شئون الدنيا والدين، وكان الخليفة إمامًا دينيًا وسياسيًا معًا، وكذلك كان شأن المسيحية في بلاد الغرب، فلا يكاد يقوم فيها حاكم سياسي لا يعتمد علي تأييد الكنيسة، ولا تقوم كنيسة لا تعتمد علي الحكم السياسي والسلطان.

وعلي هذا الأساس أيضًا أرادت القوة السياسية من قديم الزمان أن تحدث لها في مصر قوة دينية تؤيدها وتعاضدها فأنشأت الجامع الأزهر، وأسبغت عليه اسم الدين، وعلي أهله بردًا دينيًا، وما برح الأزهر منذ يومئذ ربيب السياسة وآلة الحكام السياسين وسندهم.

والحكومات التي تعتمد علي قوة الدين وقوة السياسة معًا لا تكون إلا مطلقة غير محدودة السلطان ولا خاضعة لرقيب. وهذه الحكومات المطلقة عرضة دائمًا لأن تستبد وتطغي. لذلك لبثت البشرية ترزح تحت سلطان هذا الحكم المطلق، الذي يزاوج الدين بالسياسة، وتلقي من تألب الحكام الدينين والسياسيين شر ألوان العذاب، إلي

أن ثارت أوروبا تلك الثورة العنيفة الدامية في وجه ذلك النوع من الحكم، فقوضت أركانه وهدمت قواعده بما فرقت بين الدين والسياسة أولاً، وبما قللت من سلطان كل منهما ثانيًا، ونشرت حضارة أوروبا الحديثة بين الناس مبادىء حرية الإنسان وحرية الفكر والديمقراطية والحكم النيابي وأمثالها. فلما اتصلت مصر بأوروبا ذلك الاتصال الذي ذكرناه أخذ المصريون يجنحون إلي هذه المبادىء ويعملون لها. وأنكم لتعرفون أن المصريين منذ حكم إسماعيل باشا أو قبله يعملون علي تحديد سلطة الحكومة، وضبط نظام الحكم علي قواعد الحياة النيابية والدستورية، ولا يزالون إلي اليوم يجاهدون في سبيل ذلك جهاد المؤمن بحقه، المصمم علي الدفاع عنه.

تأثرت الحياة الدينية في مصر بهذا التطور السياسي، فبعد أن كان مشايخ الطرق مثلا يحكمون في أتباعهم حكمًا دينيًا نافذاً قويًا تزلزل من النفوس سلطانهم، وتمرد التمدن المصري الحديث حتي علي هذا التحكم الروحي. وبعد أن كان خليفة المسلمين في استانبول مجمع السلطتين الدينية والمدنية، وبعد أن كان المصريون يرعونه رعاية الاحترام والتقديس، أخذوا يجادلون في حقه، ويتلكؤن في الخضوع له، ثم يخرجون عليه وينكثون بيعته، ثم ينكرون الخلافة من أصلها ويقولون أنها ليست من الدين وبعد أن كان لعلماء الأزهر نوع من السلطان في مصر ضعف مقامهم، وتلاشي سلطانهم وخلص المصريون أو كادوا من ربقة التحكم الديني. ولعلهم علي وشك أن يخلصوا أيضا من ربقة التحكم السياسي واستبداد الحكام السياسيين.

نكتفي بهذا القدر من بحث الأسباب والعوامل التي تؤثر في الحياة الدينية في مصر.

(٣) وننتقل إلي البحث الثالث الأخير.

أدركتم مما سبق ذكره أن كثيراً من جوانب الحياة الدينية ومظاهرها قد أصابه التغير وأن ذلك قد تغلغل إلى تقاليدنا وآدابنا وعقائدنا وإلي حياة الفرد والجماعة وإلي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فهل نحن إذن إزاء تطور بعيد الأثر وشديد الخطر؟ وهل ينبغي أن يجزع من عواقب هذه الحالة الإسلام والمسلمون؟

الأمر يحتاج إلي بحث وتدبير. ويجب أن نعرف قبل ذلك هل بلغ من تغير الحالة الدينية في مصر وتطورها أن تأثر عدد المسلمين أم لا؟ وأن ضعف في المصريين الشعور الديني أم لا؟

أما عن عدد المسلمين فإن الاحصاءات الرسمية تدلنا علي أن نسبة المسلمين في مصر إلي غيرهم مطردة الزيادة، كما أن عدد المسلمين في العالم مطرد الزيادة، إذن فنستطيع أن نقول أن أثر التطور الديني الحديث في عدد المسلمين أثر إن لم يكن محمودا فإنه غير مكروه.

بقي الشعور الديني،فهل تأثر في مصر، وهل ضعفت الروح الدينية في المصريين؟ لقد يبدو للناظر إلي بعض الظواهر أن شيئًا من الوهن والفتور قد دب إلي عواطف المصريين الدينية. فإن من الملاحظ أن بعض الطبقات في مصر أصبحت تتراخي جهاراً في إقامة الشعائر الدينية وتتظاهر بالمعاصي، ولكن الذي يحقق النظر ويمعن في البحث يري أن هذا الذي يبدو تراخيًا في الدين واهمالاً لشعائره ليس في حقيقة الأمر ناشئًا من تزلزل في العقيدة، ولا فتور في العاطفة، ولا ضعف في الروح، وإنما منشؤه ضعف في الخلق و فتور في الشعور بمعني الفضيلة.

وإنما يتهاون المصريون في دينهم ويتظاهرون بالانحراف عنه لأن الخلق المصري نفسه قد أصيب بالضعف والانحلال مّن كل النواحي: ضعف في الخلق الاجتماعي، وضعف في الخلق السياسي، وضعف في الخلق الديني، ولقد يكون المصري الذي يتجاهر بالفجور الديني مؤمنًا صادق الإيمان، ودينًا مخلصًا لدينه، ولكن يغلب علي إيمانه ودينه شقاوته وضعف نفسه وخلقه. وذلك كما تجدون اليوم بعض المصريين يجاهرون أمتهم بالفجور السياسي، وقد يكون فيهم من يؤمن في أعماق نفسه بأن للسياسة خلقًا وفيها فضيلة، ولكن يغلبه علي خلق السياسة وفضيلتها شقاوته وضعف نفسه.

فالتهاون الديني في حقيقة أمره ظاهرة خلقية ينبغي أن يستقل بالبحث فيها علماء الأخلاق قبل علماء الدين. يدلكم علي هذا أنه كلما ظهرت في مصر حادثة

قد تمس مواطن الإحساس الديني وتهيج مشاعره رأيتم من أولئك المتهاونين في دينهم المتجاهرين بالخروج عليه من يكونون أسرع الناس إلي الحفيظة، وأشدهم غيرة علي دينهم والتهابًا.

وتلك حالة نفسانية مفهومة. فأنكم تجدون بعض الذين أصيبوا بعادة التدخين وعجزوا عن مقاومتها من أشد الناس تحمسًا للدعاية إلي إبطال التدخين وأصدقهم إيمانًا بضرره وأمضاهم عزمًا في محاربته. كذلك يكون بين أهل الفساد والضلال دعاة للأخلاق والفضيلة صادقون.

إذن فلعل هذه التغيرات التي أصابت الحياة الدينية في مصر وقصصنا عليكم أمثلة منها ليست إلا حواشي وأعراضًا لم تتصل بجوهر الإسلام ولم تؤثر في أركانه وقواعده. ولعلنا نستطيع أن نقول أن العاطفة الدينية في مصر لا تزال سليمة نامية، وأن الشعور الديني لا يزال حيًا قويًا.

سيقولون ما بالك تتغاضي عن دعوة الإلحاد الديني التي قامت تنشر جناحين في سماء مصر، وتنفث سمومها في قلوب المصريين، وترفع علم الزندقة فوق دور العلم وبين المتعلمين والعامة. وما بال تلك الصيحات المنزعجة وهذه الجموع الهائجة ضد الإلحاد والملحدين؟

طبيعي أن يكون في مصر ملاحدة أوْ زنادقة أو منافقون، يعلنون الإيمان ويسرون الكفر. لأن دينًا من الأديان وأمة من الأمم وعصراً من العصور لا تخلو من هؤلاء. وعصر النبوة نفسه لم يخل منهم، لأن الله لم يرد أن يجعل في هذه الدنيا خيراً محضًا لا ينبت في جوانبه الشر، ولا إيمانًا شاملاً لا يقوم حوله كفر.

ولقد نبتت في أحضان الحضارة الحديثة نزعات خبيثة إلي الإلحاد، وسرت في ركابها دعوة منكرة إلي المادية، وقد كان للإلحاد والمادية في تاريخ الحضارة الأوروبية الحديثة وتطورها شأن مذكور. أما في مصر فإن شأن الإلحاد والمادية لا يكاد يكون مذكوراً، ومقام الإلحاد في مصر اليوم يوشك أن يكون مقامه من قديم الزمان، وما زالت مصر كما كانت من قبل لا يقوم فيها ملحد ولا ترتفع فيها دعوة الإلحاد إلا في

الحين بعد الحين وفي الجيل بعد الجيل، ولم تتكشف حضارة مصر الحديثة عن قوة جديدة للإلحاد ولا نشاط حادث للملحدين.

إذن فما بال أولئك الصائحين يملأون الأرض صراخًا وعويلاً ويفزعون من هول الإلحاد وخطر الملحدين؟

الأمر بين . هناك كما عرفتم تطور حديث في الحياة الدينية، وهنالك نزعةثائرة ضد ما كان لرجال الدين وعلمائه من قوة وسلطان، وهنالك نزعة قوية ضد الحكم المطلق الذي يعتمد علي سلطان الدين. وهنالك رجال يناصرون تلك النزعات الحرة الخالصة للدين وللوطن وهنا لك في مقابلة هذا نزعات قديمة إلي التحكم الديني والسياسي، وهنالك رجال يناصرون هذه النزعات. والحرب التي تسمعون حديثها ليست كما يزعمون حربًا بين الإلحاد والإيمان، ولكنها الحرب بين الدعوة الحديثة إلي التجديد والإنقاذ والدعوة البالية إلي الجمود والاضمحلال، بين الحياة والموت، بين أولئك الذين يدفعون إلي الأمام مصر ودين مصر والذين يريدون أن يدفعوا إلي الوراء مصر ودين مصر.

سيقول آخرون: أين أنت من حركات التبشير المسيحي وما فيها من خطر علي الإسلام والمسلمين؟ وأين أنت مما تصيب به الناس من فتنة في دينهم وضلال عن سواء السبيل؟ يخيل إلي من ينظر إلي معاهد التبشير في مصر وضخامتها، وإلي نشاط المبشرين وما يقترفون في سبيل الدعوة إلي المسيحية من خير وشر، ومعروف ومنكر أن وراء الأكمة خطراً خفيًا، وأن بين الضلوع داء دويًا، ويخيل لمن يسمع حينًا بعد حين أن المبشرين قد فتنوا طفلاً أو خادعوا فتاة أن الأمر جلل، وأن الإسلام منهم علي خطر.ولكن الذي ينظر من وراء هذه الظاهرة الخادعة إلي الوقائع الثابتة، والذي يستنطق الأرقام ويستمع إلي صوت الحقائق، يجد أولئك المبشرين أقل شأنًا من أن يصلوا بكيدهم إلي حمي الإسلام، أو ينالوا من المسلمين منالاً فالإسلام دين قد صهرته الحوادث، وتقلبت عليه الفتن، وعصرته التجارب وقارعته سيوف القوة والبغي، وحاربته الدسائس بشر أنواعها، والفتن بكل أصنافها، منذ أجيال وأجيال، فخلص من خلال ذلك كله سليمًا قويًا، لم تلحق به شبهة، ولم تعلق به وشمة، ولن

تبلغ جهود المبشرين وإن تعاظمت ولا حيلهم وإن دقت، ما بلغت من قبل ذلك الغوائل التي أرادت أن تقف في طريق الإسلام فداسها الإسلام بأقدامه وحطمها تحطيمًا، ومضى في طريقه إلي الأمام قدمًا.

ولقد مضي علي المبشرين في مصر عشرات من السنين لم يألوا جهداً ولم يتعففوا عن وسيلة من وسائل الدعاية، ثم أنتم هؤلاء ترون أن الإسلام لا يزال قويًا وأن البركة لا تزال في المسلمين.

إن خطر المبشرين سياسي وخلقي أكثر مما هو ديني، وأن مصيبة المصريين بالتبشير والمبشرين لن تنال دينهم بأكثر مما تجني علي وجودهم السياسي وعلي أخلاقهم.

من الملاحظ أن بين التبشير المسيحي والتبشير السياسي علاقة لا ينبغي أن يغفل عنها الباحث، وقد يكون التبشير المسيحي في خفي أمره آلة من آلات الغزو السياسي والاستعمار، وقد يكون الغزو السياسي آلة من آلات التبشير المسيحي، وسواء كان هذا أم ذاك فالعلاقة بين المبشرين والمستعمرين كالعلاقة التي كانت في قديم الزمان بين رجال الدين والسياسة، وهي التي حدثناكم عنها آنفًا.

-يدلكم علي ذلك أن سلطان التبشير المسيحي يشتد ويقوي، ونشاط المبشرين يتزايد كلما كانت الأمة ضعيفة وكانت ميدانًا للنشاط السياسي والمطامع السياسية، هنالك يبيض المبشرون ويفرخون تحت أجنحة الدسائس الاستعمارية وفي كنف القوة السياسية، ذلك شأنهم في أواسط أفريقية وشرقيها مثلا وفي مراكش والجزائر، وعلي نسبة ما يكون للأمة من قوة واستقلال يكون ضعف المبشرين وانكماشهم فإذا ما بلغت الأمة كمال قوتها واستقلالها وجدت سلطان التبشير متلاشيًا، وحركة المبشرين خاملة، كما في تركيا وأفغان وبلاد العرب. إذاً فالتبشير المسيحي مرض سياسي وخلقيٌ وعلي رجال السياسة والأخلاق فينا أن يبحثوا في طريق الخلاص منه.

النتيجة التي تخلص لنا مما سبق أن الحضارة الحديثة في مصر قد أثرت في حياتها الدينية، وأن تلك الآثار كثيرة الشُعب وواسعة الفروع، ولكنها علي كثرتها

وتشعبها لم تصب جوهر الإسلام بسوء ولا عرضته لمكروه، بل لعلها قد أنقذته من كثير كان يشوبه، وخلصته من علل كانت تنتابه، وهيأته لأن يسير في طريق الكمال سيراً حثيثاً.

إن الحضارة الحديثة علي ما يشوبها من مادية وإلحاد، وما يعيبها من نقائص خلقية وغير خلقية، لتخطوا بالبشرية خطوة جديدة تقربها مما أعدت له البشرية من رقي وكمال، وتقرب العقل الإنساني إلي ما ينبغي له من إطلاق الفكر وحرية البحث وراء العلم الصحيح خالصاً من ضغط الاستبداد وتقاليد الجهل والجمود، وأن الحضارة الحديثة إذ تحاول ذلك لتساير الإسلام الصحيح نحو الغاية التي يعمل لها، وتنشر المباديء التي يريد أن ينشرها.

من كان يظن أن الإسلام هو أن تبقي المرأة محجبة، وأن يبقي الحكم السياسي مطلقاً، وأن يكون رجال يزعمون أنهم يتحكمون باسم الدين في عقول الناس وعاداتهم وشئونهم، وأن تبقي العقول جامدة، والنفوس خاضعة، والأذهان متحجرة، من كان يظن أن الإسلام بين جدران الأزهر، وبين اللحي والعمائم فإن الحضارة الحديثة في مصر ستقضي علي دينهم الذي يزعمون، وتجتثه أصولاً وفروعاً.

ومن كان يظن أن الإسلام دين الفكر الحر والحكم العادل والعلم الصحيح، ودين الحرية والمساواة فإن الحضارة الحديثة في مصر تهيء المستقبل القريب الباسم لدين الفكر الحر، ودين الحكم العادل، ودين العلم الصحيح، ودين الحرية والمساواة دين الإسلام.

* * *

هـــوامـــش وملاحـــظات

(١) رسالة المؤتمر الخامس، دار الكتاب العربي بمصر، ص : ٤٨ - ٥٠.

(٢) أنـظـر: Hourani, Albert; Arabic Thought in The Liberal Age, Oxford University Press, London, 1920, P. 106.

هذا الدستور، أعلن سنة ١٨٧٦م لأول مرة في بداية عهد عبدالحميد الثاني، لكن مسألة «خادم الحرمين الشريفين» أقدم من الدستور ذلك أنه لقب تضمنته الخطبة التي ألقيت في مساجد القاهرة، أول محرم سنة ٩٢٣هـ / ٢٤ يناير ١٥١٧ م. عقب فتح السلطان سليم لمصر، وذلك على النحو التالي: «اللهم انصر السلطان بن السلطان ملك البرين والبحرين، كاسر الجيشين، سلطان العراقين، خادم الحرمين الشريفين، الملك المظفر سليم شاه». انظر: تاريخ الدولة العثمانية، إشراف: روبير مانتران، ترجمة : بشير السباعي، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٩٣م، الجزء الأول ص : ٥١٦، ص : ٥٦١.

(٣) على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٨، ص: ٣٣.

(٤) المرجع السابق، ص . ٨.

(٥) المرجع السابق، ص : ٤١.

(٦) المرجع السابق، ص : ٤٣.

(٧) المرجع السابق، ص : ٥٣.ومن الجدير بالملاحظة أن عمارة يتجاهل بطريقة لافتة أعمالاً فكرية أثارت من الجدل والصراع والمعارك مثل ما أثار كتاب على عبدالرازق. يتجاهل عمارة معركة «في الشعر الجاهلي» لطه حسين، والتي وقعت بعد سنوات معدودة من معركة «الإسلام وأصول الحكم». ويتجاهل كذلك المعركة الفكرية التي أثارها «الفن القصصي في القرآن الكريم» لمحمد

أحمد خلف الله بعد عشرين عاماً من معركة كتاب طه حسين. ولا يمكن رد هذا التجاهل من جانب عمارة إلى «عدم معرفة»، فهل الحماس المفرط لكتاب علي عبدالرازق وللمعركة التي أثارها هو علة ذلك التجاهل؟! أم أن للتجاهل والصمت دلالات أعمق في بنية الكاتب الذهنية ؟!! أغلب الظن أن المسألة أعمق من مجرد الحماس المفرط؛ لأن عمارة حين أراد أن يلوث في التسعينات كتاب علي عبدالرازق، وذلك في سياق حملته الضارية لتلويث خطاب النهضة كله، انتهى - كما سنرى من بعد - إلى إلصاق ما تصوره من «هرطقة» في كتاب علي عبدالرازق إلى طه حسين.

(٨) المرجع السابق، ص : ٢١.

(٩) المرجع السابق، ص : ٢٢.

(١٠) انظر : المقالة الأولى، جريدة «الشعب» بتاريخ ١١ يناير ١٩٩٤م.

(١١) راجع للكاتب: «مات الرجل وبدأت محاكمته باسم الإسلام»، مجلة «أدب ونقد» القاهرة، العدد ١٠١، يناير ١٩٩٤ ص : ٦٣ - ٦٨، لبيان موقف عمارة من فكر زكي نجيب محمود حيث يحرص على وصف توجهه لدراسة التراث العربي الإسلامي وصفًا سلبيًا.

(١٢) المقالة الخامسة، جريدة «الشعب» بتاريخ ١٩٩٤/١/٢٢م.

(١٣) مجلة «أكتوبر»، دار المعارف، القاهرة، العدد : ٨٧٦، ٨ أغسطس ١٩٩٣، ص : ٣٥.

(١٤) المقالة الثالثة، جريدة «الشعب» بتاريخ ١٩٩٤/١/١٨م.

(١٥) المقالة الخامسة، جريدة «الشعب» بتاريخ ١٩٩٤/١/٢٥م.

(١٦) المقالة الرابعة، جريدة «الشعب» بتاريخ ١٩٩٤/١/٢١م.

(١٧) المقالة الخامسة، جريدة الشعب بتاريخ ١٩٩٤/١/٢٥م.

(١٨) المقالة الخامسة، جريدة الشعب بتاريخ ١٩٩٤/١/٢٥م.

(١٩) المقالة السادسة، جريدة «الشعب» بتاريخ ١٩٩٤/١/٢٨م.

(٢٠) تعقيب : حول مقال «الإمبراطورية والخليفة»، الأهرام، ١٩٩٤/٨/٢١

(٢١) انظر. محمد حسين : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٥٦م، الجزء الثاني، ص : ١٧ - ٢١، حيث يبرز المؤلف حالة الفرح العام التي عبر عنها الشعراء بانتصار الكماليين في الأناضول سنة ١٩٢٢م. وانظر كذلك: ص ٢٢ حيث يقرر المؤلف أن الذين أنكروا فصل السلطنة والخلافة من العلماء كانوا «قلة قليلة» ويستعرض المؤلف بعد ذلك بعض القصائد والكتابات التي نشرت في مصر حول هذه القضية ،وابتداء من ص ٢٨ يصف المؤلف الأثر العكسي الحزين الذي أحدثه قرار إلغاء الخلافة في نفوس المصريين.

(٢٢) أنظر: Hitti, Philip; History of The Arabs, Macmillan, Education LTD; Tenth Edition, 1986, PP. 461 - 465.

(٢٣) المرجع السابق، ص : ٤٨٤.

(٢٤) المرجع السابق، ص : ٤٧٠.

(٢٥) المرجع السابق، ص : ٤٧١ - ٤٧٢.

(٢٦) المرجع السابق، ص : ٤٧٣.

(٢٧) المرجع السابق، ص ٦٧٤ - ٦٧٥.

(٢٨) المرجع السابق، ص : ٦٧٧.

(٢٩) المرجع السابق، ص : ٤٧٥ - ٤٧٨. وانظر أيضًا : تاريخ الدولة العثمانية، سبق ذكره، ص : ١٩ وما بعدها من الجزء الأول.

(٣٠) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الأول، ص : ٣٦ - ٣٧.

(٣١) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الأول، ص : ٣٨.

(٣٢) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الأول، ص :٦١.

(٣٣) المرجع السابق، الجزء الأول، ص . ١٦٣.

(٣٤) المرجع السابق، الجزء الأول، ص :٢٠٩ - ٢١٠.

(٣٥) المرجع السابق، الجزء الأول، ص :٢١٣.

(٣٦) المرجع السابق نفس الجزء والصفحة.

(٣٧) المرجع السابق نفس الجزء،ص : ٥١٩.

(٣٨) انظر : فيليب حتى، مرجع سبق ذكره، ص : ٧٠٥.

(٣٩) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثانى، ص : ٥ - ٦.

(٤٠) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثانى، ص :٣٣٢.

(٤١) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثانى، ص : ٣٣٧.

(٤٢) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثانى، ص :٣٤٣ - ٣٤٤.

(٤٣) انظر : محمد حسين :الاتجاهات الوطنية، سبق ذكره، الجزء الثانى، ص ٣٩ - ٤١.

(٤٤) انظر عرضًا وافيًا للكتاب، المرجع السابق، الجزء الثانى، ص: ٤٥ - ٥٧.

(٤٥) المرجع السابق أيضًا، ص : ٦٣ - ٧٤.

(٤٦) الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق : محمد أبوالفضل إبراهيم، ط ٤، دار المعارف، الجزء الثالث، ص : ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٤٧) المرجع السابق، ص : ٢٠٣.

(٤٨) المرجع السابق، ص : ٢٠٨.

(٤٩) المرجع السابق، ص : ٢٠٥. وانظر أيضًا ص : ٢١٨ - ٢٢٣ فى تفاصيل الجدل الذى دار بين المهاجرين والأنصار.

(٥٠) الآمدى غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق : حسن محمود عبداللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١ - ١٩٧١م، ص : ٣٦٣.

(٥١) انظر كتابنا : الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، دار سينا، القاهرة، ١٩٩٢م، ص : ٨٣ - ٩٠.

(٥٢) حسن حنفى : من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولى، القاهرة، المجلد الخامس «الإيمان والعمل - الإمامة»، ص : ١٩٣ - ١٩٤.

(٥٣) الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام، سبق ذكره، ص : ٣٨٠ - ٣٨١.

(٥٤) المرجع السابق، ص : ٣٨١.

(٥٥) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك، الجزء الثالث، ص : ٤٢٨.

(٥٦) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك، الجزء الرابع، ص : ٢٢٩.

(٥٧) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك، الجزء الرابع، ص : ٢٢٨.

(٥٨) المرجع السابق، ص . ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٥٩) المرجع السابق، ص : ٣٧١.

(٦٠) المرجع السابق، ص : ٣٦٢.

(٦١) انظر : البرت حورانى : الفكر العربى فى عصر النهضة، سبق ذكره بالإنجليزية، ص : ١٣.

(٦٢) الإمام الغزالى فضائح الباطنية، تحقيق : عبدالرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م، ص : ١٧٦ - ١٧٧.

(٦٣) المرجع السابق، ص : ١٧٨.

(٦٤) المرجع السابق، ص : ١٧٩.

الخلافة
وسلطة الأمة

نقل من التركية بقلم

عبد الغنى سنى بك
نزيل القاهرة والسكرتير العام لولاية بيروت
ومتصرف اللاذقية سابقًا

مطبعة الهلال
بمصر سنة ١٣٤٢هـ - ١٩٢٤م

مقـــــدمة للمـترجـم

ألغت الجمهورية التركية الخلافة قبل أن ينجز طبع هذا الكتاب. ولعله يخيل للقارئين بهذا الاعتبار أنه لم يبق محل لنشره ولا فائدة منه. ولكن لما لمقام الخلافة من الأهمية بنظر الأمة الإسلامية، أردت أن أتم طبعه وأنشره، لأطلعهم على ما استند إليه رجال الجمهورية من النصوص والأحاديث واجتهادات الفقهاء بأمر «تفريق السلطنة عن الخلافة» - ولإن رأينا بعض الوجوه التي تلائم الحال والزمان في هذا التفريق، وقد كنت أسهبت في تحليله بمقالة نشرتها في جريدة الأهرام (عدد ١٤ نوفمبر ١٩٢٣) - أنقلها عينًا هنا ليطلع عليها القراء الكرام - فإننا لا نرى مسوغًا شرعيًا ولاحقًا لمجلس أنقرة الجمهوري لأن يلغي الخلافة من تلقاء نفسه وأمرها يعود على العالم الإسلامي أجمع. فصار من الواجب على الأمة الإسلامية أن تتدارك هذا الأمر وتربطه على أساس قويم حسب مقتضيات العصر والظروف الحاضرة ولا تترك مجالاً لتشتت الأفكار وتفرق الكلمة.وهذه هي المقالة التي نشرتها في الأهرام بعنوان: «مركز الخليفة ومقام الخلافة».

مركز الخليفة ومقام الخلافة

أنبأنا مندوب «الأهرام» بالآستانة في ١٠ نوفمبر الحالي نقلاً عن جريدة تركية، أن جلالة الخليفة عزم على التنزل عن منصب الخلافة، ثم أنبأنا في اليوم التالي بعدم صحة هذه الإشاعة، قائلاً أن جلالته أفصح لبعض مندوبي الصحف التركية عن دهشته لذلك الخبر،وقال لهم: «إنه لا يهتم بالاشتغال بالشئون السياسية، بل يوجه اهتمامه إلى الواجبات الدينية وشئون الإسلام» وأشار إلى «عقد مؤتمر في الآستانة

يشترك فيه مندوبون يمثلون جميع البلدان الإسلامية لتقرير اختصاصات الخلافة ومزاياها الدينية» وختم قوله بأنه. «مادام المؤمنون لا يتحولون عن ولائهم نحوى فلا أرى سبباً للنزول عن منصب الخلافة».

هذا ما نقله إلينا مراسل الأهرام. وبهذه المناسبة أرى من الواجب إيضاح بعض النقط الهامة التى تمس مركز جلالة الخليفة ومقام الخلافة فأقول :

لا يغرب عن البال أنه بعد قرار وحيد الدين من مركز السلطنة والخلافة، التأم المجلس الوطنى الكبير فى أنقره وقرر فصل السلطنة عن الخلافة،وانتخب جلالة عبدالمجيد بن عبدالعزيز خان خليفة للمسلمين. وأعلن الامر على الملأ الإسلامى فبايعته الأغلبية الساحقة من الأمم الإسلامية،وعلى هذه الصورة لم يخل مقام الخلافة من القائم بأمرها .

ولكن هذه الحادثة، حادثة فصل السلطنة عن الخلافة، قوبلت عند البعض بالاستغراب، وانتقدها الآخرون ومنهم بعض العلماء والمتشرعين،وقام منهم من فندها وادعى أنها مخالفة للأحكام والقواعد الشرعية إلى غير ذلك من المدعيات.

وقد كنت نشرت فى ذلك الوقت مقالتين فى إحدى صحف القاهرة بعنوان «الخلافة العثمانية والخلافة الإسلامية»،شرحت فيهما هذه القضية الهامة وبينت الفروق بين الخلافتين، الخلافة مع السلطنة والخلافة بلا سلطنة. واستنتجت أن الخلافة العثمانية كانت خلافة إسمية وقولية لا يتعدى نفوذها الفعلى حدود السلطنة العثمانية،لأن الخليفة،مع حيازته السلطنة السياسية بصفته سلطان تركيا، لاتسوغ له هذه الصفة تأسيس العلاقات بينه وبين الشعوب الخارجة عن الحكم التركى، ولهذا كانت الخلافة عبارة عن اسم بلا فعل.

أما بعد أن رفعت عنه السلطة السياسية التركية، أصبح بصفته خليفة المسلمين كافة مرتبطاً فعلاً وبلا أدنى مانع، بالأمم الإسلامية كلها ، وأمسى حراً بتأسيسه العلاقات معها من حيث واجباته الدينية والاجتماعية والأدبية. وهذه الواجبات لا

يستهان بها لما تحتوى عليه من الوظائف التى يقوم بها لخدمة الدين والملة الإسلامية، ومن الوجهات التى تولد بين شعوبها حسن الروابط وتقوى نهضاتها الاجتماعية والأخلاقية، وتكمل ما ينقصها من الشعائر والآداب الإسلامية، وتحمى ما أماته الدهر فيها من المزايا السامية التى كان الإسلام يفاخر بها الأمم فى أيام شوكته.

* * *

ومن تتبع التاريخ الإسلامى، يرى أن الأمم الإسلامية تشتت أمرها بعد الخلفاء الراشدين، رضوان الله عليهم، فتضعضعت أركان وحدتها وانقسمت إلى ممالك، زالت من بينها تلك الرابطة الجامعة التى كانت وصلت بها إلى قمة السؤدد والكمال.

ولا حاجة هنا ولا محل للأسف أو الاستغراب،لأن أية مملكة بلغت من السعة والعظمة هذا القدر، أصابها التقطع فى أوصالها وانقسمت إلى ممالك متعددة، وهذه سنة جارية فى جميع الشعوب والأمم. لننظر اليوم إلى دولة قياصرة الروس، وسلطنة النمسا، وسلطنة انجلترا نفسها، كم افترقت عنها بلاد وأصبحت ممالك مستقلة.. وكذلك السلطنة العثمانية، التى سبقت فى سعة الملك دولة الرومانيين، بعد أن وصلت أوج الكمال، بدأت فى الانحطاط والانقسام منذ ثلاثة عصور حتى وصلت إلى حالتها الأخيرة عقب الحرب الكبرى، ثم تلاشت. ولكنها لم تكد تدهور الأمة معها، حتى خلق الله رجالاً قاموا بإحياء هذه الأمة وأسسوا بنيانها ولكن ليس على دعائمها وأنقاضها البالية، بل على ركن جديد وغيروا شكل حكومتها وإدارتها وأعادوا إليها شبابها وعزها.

هذا ولم يهملوا طبعا أمر الخلافة، ومعناه أمر الإسلام لأنهم مسلمون ويهمهم أمره، فاعتنوا بانتخاب أمير المؤمنين، وأيدوا رابطة العالم الإسلامى بتعهدهم «بالدفاع عن مقر الخلافة ومقامها بقوتهم ودمائهم»

ويستدل من هذا الميثاق أن الخليفة ليس، كما ادعاه البعض، لا حول له ولا طول، بل هو فى مركز محفوظ، منيع الجانب، مكرم، محترم،يذود عنه قوم ذوو بأس شديد، يحرصون على الدين وعلى إقامة أحكامه.

وإن كانت البلاد الإسلامية الآن ليست مرتبطة سياسياً فيما بينها ، فلا مانع من تأسيس الروابط الاجتماعية والأدبية والفكرية والاقتصادية لإنهاضها وعمران بلادها ونمو ثروتها ورواج متاجرها ورقي صنائعها من جهة، وتهذيب أخلاقها وتحسين مزاياها وترصين أمورها الدينية من جهة أخرى.

وهذه المسائل الحيوية التى تجمع المسلمين تحت لواء الخلافة الدينية والاجتماعية هى أهم المسائل وأسماها بنظر من يفكر فى إعلاء أمر الدين والدنيا فى المجتمع الإسلامى. ولا حاجة للقول بأنه كلما رسخت هذه الأمنية الشريفة فى الأذهان وبقدر ما يتوسل إليها أرباب الفكر والنظر وأصحاب الحمية الشرقية والإسلامية تحسنت أحوال البلاد واستتب الأمن والطمأنينة والراحة والسكون وساد الرفاه وتوسعت أسباب المواصلات التجارية مع جميع البلاد والشعوب وازدادت وسائل الألفة بين الشرق والغرب أيضاً.

* * *

ولننظر الآن إلى نقطة جوهرية ربما فكر فيها الكثيرون ولم يجروء على بحثها إلا القليل وهي: كيف تكون علاقات الخليفة مع الدول الإسلامية المستقلة والبلاد الإسلامية التابعة للاستعمارات والانتدابات ؟..

في الوهلة الاولى قد يستعظم الإنسان هذه النقطة ويقول في نفسه : «وإذا مانعت حكومات هذه البلاد في تأسيس هذه العلاقة بين شعوبها وبين الخليفة، أو امتنعت هي من تأسيسها معه !..»

قد تكون هذه الملاحظة في محلها لو أن للخليفة صفة سياسية منحصرة في ملك واحد وشعب واحد، كما أشرت آنفًا عن السلاطين العثمانيين. لأن هذه الصفة نفسها هي التي كانت تمنع حصول هذه الرابطة وذلك لأنه لا يحق للملك بلاد أن يتدخل في أقل مسألة تخص بلاداً لا سلطة له عليها. ولكن مع تجرد الخليفة من هذه الصفة وقد أصبح أميراً للمؤمنين كافة لم يبق من مانع، حتى ولا حق لأية دولة إسلامية أو دولة لها شعوب إسلامية أن تتعلل أو تتردد في أمر لا يمس مصالحها السياسية والإدارية وهو حق لكل مسلم أن يحترمه.

وأقول،رداً على بعض المترددين والقائلين في «أن الخليفة إذا لم يكن حائزاً الصفة السياسية والإدارية فلا تكون صفة الخلافة فيه تامة صحيحة»

نعم إن الخليفة يجب أن تكون عنده «الولاية العامة» على جميع المسلمين في إدارة شئونهم الدينية والدنيوية من سياسية وإدارية واجتماعية وغيرها. ولكننا يجب أيضا أن لا ننسى أن هذا الشرط كان ممكنا تطبيقه في أيام الخلفاء الراشدين، إذ كانت البلاد الإسلامية كلها تحت لوائهم وحكمهم. ولكنه أصبح عديم النفاذ بعد أن انقسمت البلاد إلى ممالك مستقلة، وقد كنا نرى أحيانًا خليفتين في وقت واحد هذا عدا الملوك والأمراء الذين لم يذعنوا لأمر الخلفاء. وبما أن العمل بالشيء خير من إبطاله فيمكننا الآن أن نقول : أن الخليفة يفوض قسمًا من واجباته إلى الملوك والأمراء أو الحكومات، وهي السياسية والإدارية، ويستبقي ما يمكنه تنفيذه حسب

ظروف الزمان ولو أن هذا التفويض لم يقع قولاً ولكنه واقع فعلاً كما يقال : ما لا يدرك كله لا يترك جله. وهذا مطابق لأحكام الشرع الشريف. وطبعًا العقل والحكمة يقتضيان قبول الممكن وإهمال المتعذر.

وكذلك باطل ما يدعيه بعض المتطرفين من لزوم إلغاء الخلافة بتاتًا لأنها لم تستكمل شرائطها المعينة شرعًا. ولأن الحكومات الإسلامية أو التى تضم تحت حكمها من المسلمين لا همّ لها إلا مصالحها الحكومية ومصالحها الزمنية ولا تلتفت إلى تأسيس الروابط بين هذه الشعوب،فلذلك لابد من وجود قطب يجمع بين تلك الشعوب ويقوم بتقوية علاقاتها هذه،وهذا القطب الجامع ليس سوى الخليفة، وقد أقرت بوجوده الأمم الاسلامية منذ الخلفاء الراشدين.

ويفهم من أقوال جلالة الخليفة عبدالمجيد ـ أيده الله ـ أنه مهتم لهذه النقطة الهامة الجوهرية، وأنه مقدر عظم أمر الخلافة وما ستأتى به من الفوائد للدين والأخلاق فى المجتمع الإسلامى، والسعى فى رقى هذا العالم الذى هو فى أشد الحاجة إلى من يسير به فى سبيل الرشاد والسعادة، وأنا أعد ماقاه به جلالته من أهم البشائر للملأ الإسلامى. وفقه الله لخدمة الأمة والدين.

نزيل القاهرة: عبد الغنى سنى

تمـــهيد للمترجم

كثيراً ما تداولت الألسن وتضاربت الأفكار لما فصل المجلس الكبير الوطنى بأنقرة بين الخلافة والسلطنة، عقب فرار وحيد الدين سلطان تركيا الأخير من مقر ملكه، وناط سلطة الأمة لنفس المجلس يقوم بأمورها السياسية والإدارية على يد الوكلاء «الوزراء» المنتخبين منه كهيئة مسؤولة لديه.

وقد كان فى نفس المجلس من خالف هذا القرار وعده منافيًا للقاعدة المألوفة والجارية منذ عصور،قاعدة السلطنة الشخصية التى كانت تحصر حق السلطة فى شخص السلطان، يرثها من سلفه ويورثها إلى من يخلفه حسب قانون الوراثة للأسرة المالكة فى السلطنة العثمانية.

وظهر بين أعضاء المجلس من اعتبره مخالفًا لأحكام الشريعة بنزع الخلافة عن السلطنة أو إلغاء السلطنة الشخصية بتاتًا، وقال بعدم مشروعية الحكم من جانب المجلس الوطنى إذا لم يكن ممن يرأسه بصفة سلطان أو خليفة إلى غير ذلك من الاعتراضات والردود التى لا نهاية لها، حتى أن بعضًا منهم أيقن بأن الأمة التركية التى اعتادت وجود سلطان على رأسها لا يمكنها هضم هذه البدعة المنافية لشعورها وسترجع لما كانت عليه قبلًا ولو بعد حين.

ولكن المجلس الكبير الذى لم يعبأ بكل هذه الأقاويل أصر على قراره ونشر مبادئه التى ارتكن عليها وخطب رجاله، وفى مقدمتهم الغازى مصطفى كمال باشا، موضحين الأساسات التى بنوا عليها دعائم هذا المظهر الجديد وأيدوا لزومه وأثبتوا مطابقته على مزاج القوم وروح العصر وبينوا حقائقه وأفاضوا بشرح ما فيه من

الفوائد للأمة وأظهروا ما سينتجه من الثمرات فى الحال والاستقبال. ولم يكتفوا بهذا بل عمدوا إلى رجال العلم وعلماء الشرع ليبنيروا حقيقة هذا المبدأ القويم الذى يعتقدون مطابقته لأحكام الشرع المنيف. وهؤلاء الأفاضل بعد أن قتلوا المسألة بحثًا وتدقيقًا جمعوا الأحكام الشرعية أخذاً من أمهات الكتب الفقهية والوثائق والمستندات، أخذاً من الكتاب والسنة والقياس والإجماع، ونشرت حكومة المجلس تلك المجموعة بعنوان «الخلافة وسلطة الأمة» بينوا فيها الأحكام الباحثة عن الخلافة وأوصافها وشروطها وأدوارها وتقلباتها بإعتبارها السابقة والحالية.

ومن هذا الملخص يستفاد ويفهم ماأستند إليه المجلس فى إلغائه السلطنة، وكفّه الخلافة عن تدبير أمور الأمة السياسية والإدارية. وهاكم ما حواه هذا الكتاب الجامع، وهو فصل الخطاب وهداية لكل مرتاب. فقد عنيت بنقله إلى العربية حرفيًا لم أنقص منه ولم أزد، ليطلع عليه العالم الإسلامى العربى ويفهم ماهو مستند المجلس المذكور فيما قام به من هذا الأمر الجلل.

وفى الحقيقة لم يكن مظهر حكومة المجلس إلا الجمهورية المعروفة والمشهود أمثالها فى سائر الأمم، ولكن الظروف التى ولدتها لم تدع مجالاً لوضع شكله المعروف والمتعارف فى بادىء أمره. وبعد أن تم عقد الصلح مع الدول المتحالفة واختلت الحكومة بأمورها الداخلية نسقت شكلها وأخذت اسمها الحقيقى وهو «الجمهورية التركية». وهذا الشكل هو المطابق لأول دولة إسلامية تأسست بعد ارتحال النبى ﷺ، دولة الخلفاء الراشدين (رضى الله عنهم)، وفقها الله لخدمة الدين والأمة آمين.

القاهرة : ديسمبر ١٩٢٣ ع. سنى

المقدمة

قبل أن ندخل فى إيضاح مفهوم الخلافة وتعريفه، نقول أن مسألة الخلافة فى حد ذاتها هى من المسائل الفرعية والفقهية، ومن جملة الحقوق والمصالح العامة المختصة بالأمة، ولا علاقة لها بالاعتقاد. فهى ليست من المسائل الاعتقادية. نعم أن علماء أهل السنة بحثوا بحثًا مستفيضًا عن هذه المسألة فى كتب العقائد لكن بحثهم عنها ليس لكون هذه المسألة من مسائلها، بل لإبطال الأفكار الباطلة ورد الخرافات التى أحاطت بهذه المسألة أخيراً.

إن الفرقة المساة بـ «الخارجية» تنكر وجوب الخلافة وتقول: «إن أمر نصب الخليفة وتعيينه ليس واجبًا على الأمة الإسلامية بل هو جائز. وجوده وعدم وجوده سيان».

والفرقة «الإمامية» من الشيعة تدعى بلزوم عصمة الخليفة من جميع الآثام، وتقول : «إن الخليفة مكلف بتقريب الناس من الحسنات وإبعادهم عن السيئات. فالمرء الذى تكون هذه وظيفته يجب أن يكون هو قبل كل أحد متحليًا بالطاعات والحسنات ومتجنبًا عن السيئات».

أما «الاسماعلية» و«الباطنية» وأمثالها من غلاة الشيعة فيخلطون المسألة بالخرافات ويرفعون خليفتهم وإمامهم إلى مرتبة الألوهية.

هذه الأفكار الباطلة والعقائد الزائفة وأمثالها هى الأسباب التى دعت علماء أهل السنة إلى البحث بمؤلفاتهم فى الاعتقاديات عن مسألة الخلافة أيضًا تحت عنوان

«مبحث الإمامة» ليدحضوها ويردون علي القائلين بها. وإلا فالحقيقة أن هذه المسألة، مع قطع النظر عما ذكر، لهي من المسائل الفرعية والحقوقية ـ كما قلنا ـ وأن جميع علماء أهل السنة متفقون في هذا الرأي.

بل أن هذه المسألة هي مسألة دنيوية وسياسية أكثر من كونها مسألة دينية وأنها من مصلحة الأمة نفسها مباشرة. لذا لم توجد تفاصيل في شأنها في النصوص الشرعية. ولم يرد بيان صريح في القرآن الكريم ولافي الأحاديث النبوية في كيفية نصب الخليفة وتعيينه، وشروط الخلافة ماهي، وهل يجب على الأمة الإسلامية في كل الأحوال والأزمان نصب خليفة عليها أو لا.

ولو كانت مسألة الخلافة، كما يظن البعض، من المسائل الدينية الرئيسية لبيّن الرسول الأكرم ﷺ ـ الذي لم يضن ببيان وصاياه بأبسط الفروع والآداب والعادات مثل تقليم الأظافر وإعفاء اللحى وأمثالها المتعلقة بصحة أبدان أمته ـ مسائل الخلافة التي سبق ذكرها بيانًا صريحًا وقاطعًا، ولم يبينها واختار السكوت فيها.

وفضلاً عن هذا، إنها لو عدت من المسائل الدينية الأصلية للزم حينئذ أن يكون دين الإسلام ناقصًا لم يكمل في زمن النبي ﷺ. لأنه لم ترد نصوص شرعية بخصوصها في زمنه كما قلنا آنفًا، واللازم باطل لأن القرآن الكريم نطق بأنه أكمل في حياة تاج الرسالة سيدنا محمد ﷺ بدليل قوله تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم» الآية. فيتضح من هذا أيضًا أنها ليست من المسائل الدينية الرئيسية كما ظُن.

لايتوهم أننا ادعينا عدم وجود نص شرعي أصلاً في شأن الخلافة، لأننا نعترف بورود بعض أحاديث فيه عن النبي ﷺ، كالحديث الدال على كون الأئمة من قريش، والدال على لزوم طاعة الإمام وعدم الشذوذ عن جماعة المسلمين، والدال على عدم جواز طاعة المخلوق في معصية الخالق، وبنزول آية واحدة في لزوم إطاعة أولي الأمر، هذا لاغير. أما مسائل الخلافة التي سبق ذكرها فلم يرد فيها لا حديث واحد ولم تنزل آية واحدة.

خلاصة القول، أن الخلافة هي من الأمور الدنيوية أكثر من كونها من الأمور الدينية. لذا ترك الرسول الأكرم ﷺ أمرها إلى أمته ولم ينصب خليفة له ولم يوصِ به حين ارتحاله أيضًا. نعم إن الشيعة يدعون وجود نص شرعي بحق الإمام علي وبعض علماء أهل السنة يقولون أنه وجد بحق سيدنا أبي بكر الصديق، ولكن لاصحة لهذه المدعيات عند جمهور علماء أهل السنة. والحقيقة أنه لم يرد بحق أحد من الصحابة نص صريح أو خفي بالدرجة الكافية.

إذ لو ورد نص بحق واحد منهم، لما وقع بينهم الخلاف في أمر نصب الخليفة وقد اختلفوا في انتخاب واحد من بينهم بعد ارتحال النبي ﷺ، وكانوا اجتمعوا في محل يدعى (سقيفة بني ساعدة) وتناقشوا في الأمر كثيراً وجرى بينهم مُر الكلام وحلوه وآخر الأمر بايعوا أبا بكر الصديق «رضي الله عنه». وهو استخلف في آخر حياته عمر الفاروق، أي نصبه كولي عهد له ورضي به الصحابة. ثم إن الفاروق «رضي الله عنه» أحال أمر انتخاب الخليفة إلى مجلس الشورى المركب من ستة من الصحابة وهم: عثمان وعلي، وعبدالرحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وطلحة وسعد بن أبي وقاص «رضي الله عنهم»، وهؤلاء حكموا عبدالرحمن بن عوف ليختار من بينهم واحداً وينتخبه فاختار عثمان ورجحه. وبعد شهادة عثمان، كما هو معلوم، بويع للإمام علي. ويسمى هؤلاء الخلفاء الاربعة بـ«الخلفاء الراشدين».

وحيث أننا نلاقي أفكاراً باطلة وتعصبًا لامبرر له في شأن مسألة الخلافة في زماننا كما هو الحال في كثير من الأحكام الشرعية سواها، شرعنا إلى تحرير هذه الرسالة، وغرضنا منها تصحيح الأفكار وتنوير الأذهان بتفهيم حقيقة هذه المسألة الشرعية وبيان الأحكام المترتبة عليها. وبالله التوفيق.

القسم الأول

تعريف الخلافة وإيضاحها

(الخلافة) في أصلها موضوعة لمعنى كون الشخص خلفًا لأحد. ولكون الشخص المحترم الذي هو إمام المسلمين خلف النبي ﷺ في إجراء الأحكام الشرعية سمي (خليفة). ويقال للخلافة (إمامة) أيضًا. ولأجل تمييزها عن الإمامة بمعنى كون الشخص إمامًا في الصلاة للجماعة يعبر عنها بـ «الإمامة الكبرى». وحُرر هذا البحث في الكتب الكلامية أي العقائد بعنوان «الإمامة».

الإمامة في اللغة معناها أن يتقدم الشخص وأن يكون المقتدى به. والإمام هو المتقدم والمقتدى به، ولذا أطلق على البارع في أي علم، وفي أي فن كان إمامًا. وبهذا الاعتبار يقال لأئمة المحلات والجوامع ولكبار العلماء إمامًا. وهذا وجه تسمية الخليفة بـ«إمام المسلمين» أو بتعبير أبسط «الإمام».

إن هذه البيانات هي باعتبار معاني كلمتي الخلافة والإمامة اللغوية. أما من حيث المعنى الاصطلاحي فإن الخلافة كلمة مرادفة للإمامة. ولكن الخلافة تستعمل أحيانا بمعنى أخص من الإمامة. وعلى هذا الوجه تنحصر كلمة «الخلافة» بـ «خلافة الخلفاء الراشدين» كما قال ﷺ :«الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكًا عضوضًا» وسنوضح هذه الوجهة فيما يأتي مستقبلاً.

قال العلامة التفتازاني في تعريف الإمامة في(شرح المقاصد): «هي رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ وقال ابن همام ـ من فحول المحققين وأكابر الفقهاء الحنفية ـ في كتابه المعروف بـ(المسايرة): هي «استحقاق تصرف عام على المسلمين». وإن كان هذان التعريفان يتغايران بالمفهوم، لكنهما يتحدان من حيث التحقق والوجود.

يُرى في الوهلة الأولى أن التعريف الثاني لازم للأول، ولكن إذا أنعم النظر فيهما تبين أنهما متلازمان. التعريف الأول أوفق لعلم الكلام والثاني أوفق وأمس للفقه. وحيث أن ابن همام المشار إليه من المتخصصين بعلم الفقه ومن أكبرالفقهاء في درجة المجتهدين قد اختار التعريف الثاني. ولأجل الإحاطة بما يفيده هذان التعريفان من المعاني حق الإحاطة، يجب عطف النظر على الإيضاحات الآتية بكمال الاهتمام:

بيان ذلك أن الدين الإسلامي هو دين عال يجمع بين السياسة والديانة. وأن سيدنا النبي الكريم لم يكتف بوضع الشريعة فقط، بل اشتغل بوضع القوانين الشرعية وتبليغها من جهة ومن جهة أخرى تعهد بذاته تنفيذ أحكامها وإجرائها، وكان ينظر إلى مصالح الأمة ويمشيها ويبعث الولاة والقضاة للأنحاء ويتقلد بنفسه القيادة العامة في الأمر المهم، ألا وهو الجهاد.

ولم يكن هذا إلا التصرف العام على أهل الإسلام، وهذه الجهة هي الجهة السياسية للإسلام. وقد جاء في (شرح المسايرة) أن استحقاق الحضرة النبوية لهذا التصرف العام لم يكن إلا لإمامته المترتبة على صفة النبوة، وقد استحقها بسبب النبوة. ويفهم من هذا البيان أن المعنى الذي تفيده كلمة (الإمامة) هو نفس المعنى المقصود من تعبير (الحكومة) حسب عُرفنا واصطلاحنا في زماننا.

نعم نحن نطلق الحكومة ونستعملها في رجالها كإطلاقنا في قولنا «إن الحكومة فعلت كذا أو تفعل كذا»، لكن هذا الإطلاق على طريق المجاز وهو من قبيل المجاز الحذفي.

وإن إمام المسلمين لكونه خلفًا عن الرسول ﷺ في الإمامة والحكومة المذكورتين سمي (خليفة)، والصفة التي حازها سميت (خلافة) وهذا هو المراد من الكلام الذي دار في ألسنة المسلمين «من أن الخليفة وكيل الرسول وأنه جالس على كرسي الرسول» وليس المراد منه أنه وكيله وخلفه في وضع الشريعة. لأنه لو كان كذا للزم أن يكون الخليفة رسولاً والاعتقاد به ـ نعوذ بالله ـ كفر. وهذا الاعتقاد الباطل من خرافات (الباطنية) و(التعليمية) من غلاة الشيعة من الفرق الضالة ومن الاعتقادات الجارية في مذهب الكاثوليك من المسيحية في حق البابا.

وبهذه المناسبة أنقل لكم ـ من قبيل الاستطراد ـ هذه النقطة المهمة وهي: أن البابا في الدين الكاثوليكي هو وكيل سيدنا عيسى عليه السلام المعصوم في وضع الشريعة، وأنه يأمر باسم السيد المسيح ويُنهي ويُحل الحرام ويُحرّم الحلال، يدخل من شاء في الدين ويخرج منه من شاء، وإذا أراد عفا عن أكبر الكبائر وأسقطه، في يده مفاتيح الجنة والجحيم، يدخل من شاء الجنة ويدخل من شاء في جهنم !!...

أما دين الإسلام فمُنَزّه عن أمثال هذه الاعتقادات الباطلة، **لأنه لا يعطي حقًا ولا صلاحية مثقال ذرة لأحد ما مطلقًا في وضع شريعة أو تحريم حلال أو تحليل حرام لاللخليفة ولالشيخ الإسلام ولاللمفتي حتى ولالكبارالمجتهدين من مؤسسي المذهب.** فعلى هذا لم تجر في الإسلام أصول النيابة في وضع الشريعة وفي التشكيلات الدينية كما هي موجودة في المسيحية. أما الإفتاء والمشيخة الإسلامية فلم تكونا من التشكيلات التي وضعها دين الإسلام بل إنهما من المناصب الرسمية التي أحدثت مؤخراً بقصد تعليم الأحكام الشرعية للأمة في مصالحها الجارية. لأن الإفتاء هو صلاحية علمية تحرز بالعلم والمقدرة. فيمكن لكل فرد أن يصير مفتيًا إذا كان من أهل العلم، يعني: أن الإفتاء لا يختص بالمفتين الرسميين. وكل عالم له أن يفتي ولو لم يكن مفتيًا رسميًا. أما مشيخة الإسلام فإنها أحدثت في الدولة العثمانية، بل أحدثت فيها أخيراً ولم تكن في الحكومات الإسلامية قبلها. وشيخ الإسلام هو المفتي لاغيره. ولم يكن بينه وبين المفتين الآخرين أدنى فرق في نظر الشرع وإن كان أكبر وأعلى رتبة عند الدولة. والفتوى الصادرة من مقام المشيخة لم يكن لها ميزة على الفتاوى الصادرة من المفتين الرسميين وغير الرسميين شرعًا. فالفتوى الصادرة من عالم، أي عالم كان ولو كان مجتهداً أعظم، إن كانت مبينة حكمًا شرعيًا ثابتًا بالنصوص الشرعية يجب العمل بها، لأنها مستندة على نص شرعي قاطع. وإن كانت محتوية على حكم فقهي متولد عن رأي مجتهد وقياسه لا يجب العمل بها على المستفتي ما لم يكن مقتنعًا. اللهم إلا إذا كان المستفتي من عوام الناس الذين لا نصيب لهم من خاصة التدقيق والتأمل فيجب عليه العمل بها. لأن دليله ما يفتي به المفتي.

أما الذي عنده شيء من العلم والإدراك إذا لم يقتنع بالفتوى التي أخذها من مفتيه، فله الرجوع إلى الثاني والثالث حتى تحصل عنده القناعة. فعندئذ يجب

العمل بها. لأن التدقيق والتأمل هما من حقوقه، بل من وظائفه الدينية. (أنظر إلى مباحث الاجتهاد في «التحرير» لابن همام و«المستصفى» للإمام الغزالي في علم أصول الفقه).

ونريد هنا أن نصحح خطأ فاحشًا من قبيل الاستطراد: قرأنا في كتاب نشر في الأيام الأخيرة بعنوان (الخلافة الإسلامية والمجلس الكبير الملي) عبارة يقول فيها المؤلف: «إن الأحكام التي استنبطها علماء الشرع، والقوانين والأنظمة المعمولة وفقًا للقواعد الفقهية يطلق عليها **(الأحكام الإلهية)** حسب اصطلاح الإسلام». هذا خطأ فاحش. لأنه لا يوجد اصطلاح كهذا لا في الإسلام ولا في كتب علم الأصول وعلم الفقه، ولم يخطر ببال عالم هذا الاصطلاح. يقال للاحكام الفقهية التي يستنبطها الفقهاء **«أحكام اجتهادية»** ولا يقال قطعًا **«أحكام إلهية»**. ولايطلق أحكام إلهية إلا على الأحكام الثابتة بالنصوص الصريحة الشرعية. ولا يوجد اختلاف في الاحكام الإلهية ولايجوز لأحد أن يخالفها. أما الأحكام الاجتهادية فهي ملأى بالاختلافات لأنها وليدة آراء الفقهاء واجتهاداتهم. ولايمكن الاهتداء إلى حكم اجتهادي لم يختلف فيه اثنان أو ثلاثة من المجتهدين.

هل يمكن إطلاق أحكام إلهية على أحكام معرّضة لكثير من الاختلافات؟ وهل يمكن وجود اختلاف وتباين في أحكام الله؟ **يجوز أن يطلق على الأحكام الاجتهادية أحكام شرعية ولكن لايقال أنها (شريعة)**. لأن الشريعة هي ما وضعه وبيّنه حضرة الشارع من الأحكام المنصوصة. وجواز إطلاق أحكام شرعية على الأحكام الاجتهادية هو باعتبار استنادها على القواعد المستخرجة من الشرع الشريف.

وقد اختلف أئمة أصول الفقه في مسألة اجتهادية غير منصوصة، هل يعتبر حكمها حكمًا شرعيًا عند الله، وفي نفس الأمر أم لا؟ قال بعضهم أنه لا يوجد حكم شرعي في المسألة الاجتهادية وأن جميع المجتهدين المختلفين مصيبون. هؤلاء يسمون بـ«المصوبة». وقال الآخرون أنه يوجد حكم شرعي ولكن المجتهد لم يكن مكلفًا باستخراجه لأنه يصيب تارة ويخطيء تارة، فالمصيب أحدهم والآخرون مخطئون. ويطلق على هؤلاء «المخطئة».

وحيث إن الأحكام الاجتهادية لم تكن من الأحكام الإلهية، يسوغ للحكومة أن ترجّح وتختار فى أمر تنظيم القوانين الأصلح لحاجة العصر من بين المسائل الاجتهادية الفقيهة التى اختلف فيها المجتهدون. ولو كانت الأحكام المذكورة من الأحكام الإلهية لوجب أن لا يكون مسوغ شرعى لهذا الترجيح والاختيار. وبعد تصحيحنا هذه النقطة الدقيقة التى اكتسبت الأهمية فى زماننا على هذه الصورة فلنرجع إلى إيضاح التعريفات المذكورة سابقًا:

كنا عرفنا الخلافة نقلاً عن (المسايرة) لابن همام الشهير، بأنها «استحقاق تصرف عام على المسلمين». والغرض من التصرف العام المذكور بهذا التعريف هو التصرف بالمصالح العامة ويطلق عليه بلسان الفقه (الولاية العامة) وسنوضح الولاية العامة وكيفية استحقاق الخليفة إياها والتصرف بها فيما يأتى خاصة.

واتضح جليًا من هذه البيانات أن الخليفة وبعبارة أخرى الإمام، هو رئيس جمهور المسلمين. ولم تكن ولايته العامة كولاية البابا الروحانية، بل أنها إدارية وسياسية كالولاية العامة الموجودة عند رئيس جمهورية أو ملك.

تقسيم الخلافة

تُقسم الخلافة باعتبار صبغتها الحقيقية وشكلها الخارجى إلى قسمين: الخلافة الكاملة أو الحقيقية والخلافة الصورية أو الحكمية. الخلافة الكاملة هى الخلافة الجامعة للصفات والشروط اللازمة ـ التى سنوضحها قريبًا ـ والحاصلة بإنتخاب الأمة وبيعتها بطوعها ورضاها. والخلافة الصورية هى الخلافة الغير الجامعة لشروطها اللازمة أو المحرزة جبراً من غير اقتران بانتخاب الأمة وبيعتها ـ بالتغلب والاستيلاء ـ وهى عبارة عن الملك والسلطنة.

الخلافة الحقة شرعًا هى النوع الأول من الخلافتين. وهذه هى الخلافة الكاملة الحقيقية ـ المذكورة فى «شرح العقائد» و «العقائد العضدية» لجلال الدوانى. وكذلك الخلافة المقصودة والمذكورة فى الحديث الصحيح «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير

ملكًا عضوضًا » هى هذه الخلافة الحقيقية. ويطلق على هذه الخلافة الحقيقية فى كتاب (تعديل العلوم) للمحقق الكبير صدر الشريعة وفى (منهاج السنة) لابن تيمية المشهور من أعاظم الحنبلية ـ «خلافة النبوة»، فقد ورد الحديث الشريف المذكور فى بعض الروايات «خلافة النبوة بعدى إلخ..».

يجب أن نتوسع فى إيضاح هذه النقطة المهمة التى يقتضى أخذها بعين الاهتمام قبل كل شىء فى مسألة الخلافة: أن للخلافة نسبتين أو جهتين كما ورد صريحًا فى «شرح المقاصد» إحداهما نسبتها إلى الحضرة النبوية والأخرى نسبتها إلى الأمة الإسلامية. فيقال لها باعتبار نسبتها إلى النبى ﷺ «خلافة النبوة» ومعناها الخلافة والنيابة عنه ﷺ، يعنى كون الشخص خلفًا له ونائبًا عنه فى إجراء الحكومة والإمامة ولايصح إلا باتباع سيرته النبوية ويكون خير خلف له.

ويطلق عليها أيضًا «خلافة الأمة» باعتبار نسبتها إليها، يعنى الوكالة والنيابة عن الأمة الإسلامية. وتحصل هذه عند اقترانها بانتخاب الأمة وبيعتها برضاها واختيارها. ويقال للخلافة الجامعة لهاتين الجهتين خلافة كاملة وحقيقية.

يفهم من هذا أنه يجب لأن يكون المرء خليفة حقًا أن يكون جامعًا لشروط الخلافة بتمامها أولاً، وأن يحرز الخلافة ويجلس فى مقامها بانتخاب الأمة وبيعتها برضاها ثانيًا. ثم أن يكون خاليًا من الأغراض الدنيوية والميول الشخصية ولا ينحرف مقدار ذرة عن سنن العدل والشريعة، وأن يعامل الناس كأب ذى شفقة، وأن يكون على أتم الحياد عند إجراء وظائف الخلافة، وبالاختصار أن يسلك مسلك النبى الكريم بكل أعماله وحركاته، فإذا وقع عكس القضية فلايصح القول عنه أنه خليفة رسول الله ﷺ ولايقبل خلافته النبى الرحيم.

أما الخلافة الصورية وإن كانت بصورتها الظاهرية على شكل الخلافة ولكنها فى الحقيقة لا تكون خلافة، بل عبارة عن ملك وسلطنة وتحكم وتسلط. يكون هذا إما بعدم جمعه لشروط الخلافة أو بالحصول عليه طريق القهر والاستيلاء والجبر والتغلب. وخلافة الخلفاء الأموية والعباسية هى من هذا القبيل كما بينه محققوا أهل السنة

بالإجماع. وهؤلاء لم يكونوا فى الحقيقة خلفاء، بل كانوا ملوكًا وسلاطين كما صرح به أكبر الكتب الكلامية والفقهية كـ(المسايرة) و(تعديل العلوم). ويستثنى من بينهم واحد وهو (عمر بن عبدالعزيز) الشهير بصلاحه وعدله. وقد ألحقه بعض العلماء بالخلفاء الراشدين لاقتفائه تمامًا أثر النبى ﷺ فى أيام خلافته.

ولا شك أن حديث صاحب الرسالة العظمى «الخلافة بعدى ثلاثون سنة...» هى من المعجزات الباهرات وإخبار عن الغيب. وقد أيدته الحقائق التاريخية وشئونها. وفي الحقيقة أن من تتبع التاريخ جيداً يرى أن الخلافة الحقيقية المذكورة هى خلافة الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اعتباراً من أبي بكر الصديق رضي الله عنه إلى وفاة الخليفة الرابع الإمام علي «كرم الله وجهه» أو أنها تختم بخلافة سيدنا الحسن التى دامت ستة أشهر. وجرت بعدهم قاعدة «الحكم لمن غلب» وانتقل الحكم إلى السيف والقوة وتأسست حقيقة السلطنة القاهرة التى أشار ﷺ إليها بقوله «ملكًا عَضوضًا».

إن التعريفات السالفة هى تعريفات الخلافة الحقيقية لا الخلافة الصورية التى هى عبارة عن الملك والسلطنة، أى أن الخلافة الصورية خارجة عن هذه التعريفات، لأنها لم تجمع شروط الخلافة الحقيقية. وأن الشريعة الإسلامية لاتقبل ولاتجيز حكومة شعارها السلطة القاهرة. ونسبة هذه إلى الإسلام تعد تحقيراً له ونقيصة في شأنه. ولذلك تكلم العلامة صدر الشريعة فى أصحاب هذه الخلافة فى (تعديل العلوم) وطعن طعنًا شنيعًا لم نجسر نحن على نقله هنا. واكتفينا بنقل ماجاء بالقرآن الكريم مما دار بين الله سبحانه وسيدنا إبراهيم عليه السلام من الكلام لما يتضمنه من المزايا السامية. قال الله تعالى جلت عظمته لإبراهيم عليه السلام: «إنى جاعلك للناس إمامًا»، قال إبراهيم عليه السلام طالبًا منه تعالى: «ومن ذريتى» قال تعالى: «لا ينال عهدى الظالمين».

يتضح من هذا أن الملك والسلطنة ألتى هى عبارة عن الظلم والاعتساف لم تسوغها الشريعة الإسلامية أصلاً. ومع هذا تسميتها بالخلافة لم تكن إلا لأنها فى حكم الخلافة، أي أن الملوك والسلاطين كانوا يعينون القضاة والولاة عنهم، وأن

الأحكام والأوامر والنواهي الصادرة منهم والموافقة للشرع الشريف ولقانون العدل كانت معتبرة بحسب الضرورة وهذا وجه تسميتنا هذه الخلافة بالخلافة الحكمية.

شروط الخلافة

يشترط لأن يكون الشخص أهلاً ومستحق لها أن يكون جامعًا للصفات المطلوبة والشروط اللازمة لها. والشروط المتفق عليها عند جمهور أهل السنة هي :

أن يكون مسلمًا ، حراً ، عاقلاً ، بالغًا ، ذكراً ، سليمًا في حواسه وأعضائه ، كفؤاً ، عالمًا ، شجاعًا ، عادلاً ، قرشيًا .

أما كوْن الشروط الستة الأولى شروطًا لأهلية الخلافة واستحقاقها. فلا يحتاج إلى البيان لأن من لم يتصف بها لا يكون قادراً على إيفاء وظيفة الخلافة بالبداهة. وأما الكفاية فالمراد منها أن يكون صاحب رأي وتدبير وصاحب رشد وسياسة في تمشية أمور البلاد ورؤية مصالح العباد ، وأن يكون صاحب نفوذ وقدرة وشوكة وسطوة في تنفيذ الأحكام عليهم. وأما العلم فالمراد منه عند الجمهور كما صرح في (المواقف) ، وعند الشافعية أن يكون مجتهداً في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين متمكنًا من إقامة الحجج وحل الشبه، فلا يكفي أن يكون عالمًا بسيطًا. وأما عند الحنفية فلا يشترط أن يكون مجتهداً فيكفي عندهم أن يكون عالمًا بالأحكام الشرعية ومصالح الخلافة.

وأما العدالة فالمراد بها ها هنا ، أن يكون الخليفة صاحب استقامة في السيرة والسلوك وأن يكون متجنبًا عن الأفعال والأحوال الموجبة للفسق والفجور، فكما لايكون الظالم والغدّار مُستحقًا لها لايكون المتصف بالفسق والفجور أهلاً لها. قالت الأئمة: إن مثل إجلاس المتصف بالظلم والاعتساف على كرسي الخلافة وتسليم العباد له كمثل تسليم قطيعة غنم للذئب وجعله راعيًا لها بلا فرق. وأقوى برهان في هذا المقام، كما ذكرنا سابقًا في مبحث الإمامة، رده سبحانه وتعالى على إبراهيم خليل

الرحمن عليه الصلاة والسلام لما طلب منه تعالى أن يجعل إماماً أيضاً من ذريته بقوله عليه السلام: «ومن ذريتى» بقوله عز وجل : «لاينال عهدى الظالمين» أى لايصل إمامتى إلى الظالمين.

والمقصد الأساسى من نصب الخليفة والإمام هو دفع ظلم الظالم لاتسليط الظلم على الناس. فلذا لا يجوز عند علماء الإسلام كافة انتخاب من هو معروف بالظلم والاعتساف خليفة ونصبه.

والخليفة الذى ارتكب الظلم بعد خلافته يستحق العزل بالاتفاق. وعند قدماء الشافعية وعلى رأسهم إمامهم أنه ينعزل ولو لم تعزله الأمة.

وعند بعض العلماء أن العدل ليس من شروط صحة الخلافة عند أئمة الحنفية. فتصح خلافة الفاسق مع الكراهة ويجوز عندهم تقلد الوظائف منه كالقضاء والولاية. ولكن هذا القول ليس بصواب، لأن ابن همام من أكابر محققى فقهاء الحنفية صرح فى (المسايرة)، وكذا صدر الشريعة صرح فى كتابه الجليل (تعديل العلوم) بأن العدالة شرط فى صحتها عند أئمة الحنفية أيضاً.

نعم إن هذا الشرط ليس شرطاً للملك والسلطنة، لأنها لم تؤسس على الاختيار والبيعة، بل على القوة والقهر والغلبة، فيجب هنا أن لا يخلط بين الخلافة والسلطنة، لأن الخلافة الحقيقية شيء والسلطنة شيء آخر.

التدقيق فى شرط (القرشية)

المراد من القرشية هو أن يكون الخليفة من أولاد قبيلة قريش. ويطلق «القريش» على بنى النضر بن كنانة. وهذه القبيلة كانت صاحبة نفوذ وشوكة بين قبائل العرب. وحضرة صاحب الرسالة ونبون هاشم وبنو أمية وبنو العباس كلهم منها.

الخوارج وأكثر علماء المعتزلة لا يسلمون شرط كون الخليفة من أولادها ويقولون: «لا دخل للنسب فى أمر يعود للأمة كالخلافة». إنما هذا الشرط على قول أهل السنة. وأئمة المذاهب جميعاً كالحنفى والشافعى والمالكى والحنبلى متفقون فى

اشتراط هذا في الخليفة والإمام. وسندهم فيه الحديث الشريف (الأئمة من قريش).
والإمام نجم الدين عمر النسفي المشهور بـ «مفتي الثقلين» ـ وهو من أكبر فحول علماء تركستان وأحد أساتذة الفقهاء الحنفية في الأصول والفروع والمتوفى ببلدة سمرقند بتاريخ (٥٣٧ هـ) ـ يقول في كتابه المسمى بـ «العقائد النسفية»، الذي يدرس منذ الأعصار في المدارس الإسلامية ولم يزل يدرس في مدارس الآستانة، في شرط القرشية (ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم)

فالحالة تصبح هنا معضلة. لأن علماء أهل السنة يقولون من جهة إنه يجب نصب الإمام على الأمة الإسلامية ومن جهة ثانية لا يجيزون إمامة من لم يستجمع الشروط المذكورة آنفًا ولاسيما الشرط الأخير. وعلى هذا التقدير فالمسلمون عامة إذا لم ينصبوا عليهم إمامًا يكونوا آثمين، وإذا نصبوا إمامًا لم يستجمع الشروط اللازمة ولم يكن صاحب شوكة ونفوذ على الخلق من أولاد قريش لعدم وجود من استجمعها منها يكونون آثمين أيضًا.

فلم تكن هذه الشروط ولاسيما شرط القرشية سوى أنها أوقعت الأمة الإسلامية في الإثم منذ العصور. فلذا يقول العلامة التفتازاني في (شرح العقائد النسفية): «إن الأمر أصبح معضلاً بعد الخلفاء العباسيين». وعليه فما العمل في رفع هذا الإشكال وتخليص المسلمين من الإثم ؟

يقول الإمام الأجلّ القاضي عضد الدين في كتابه الشهير بـ «المواقف»، الذي هو أهم كتب أهل السنة وأجلها، ردًا على هذا الاعتراض الوارد من المخالفين: «إن وجوب نصب الإمام على المسلمين إذا وجد شخص مستجمع شروط الإمامة، وإلا فلا يجب». ويقوى الشارح العلامة السيد الشريف الجرجاني هذا الجواب بسكوته. (شرح المواقف ـ المجلد الثالث. صفحة ٢٦٤).

ولكن يرد هنا سؤال وهو: ألا تبقى البلاد في الحالة الفوضى والأمة في الاختلال على هذه الصورة؟ نعم ولا شك أنه إذا لم تؤسس الحكومة وبقيت الأمة في حالة فوضى وليس لها من يرأسها، تبقى البلاد في فوضى والأمة في اختلال. لكن صاحب المواقف لم يرد هذا، بل أراد أن يقول: «إذا لم يمكن نصب إمام، أي خليفة

حقيقى مستجمع للشروط اللازمة فيسقط وجوب نصبه بهذا المعنى. ولا يفهم منه القول بعدم الوجوب أصلاً حتى يرد هذا السؤال عليه فيجب نصب شخص وتأسيس حكومة ولكن لا يقال لهذا خلافة، ولا لرئيسها خليفة بمعنى الإمام. ولا إثم على الأمة الإسلامية لهذا ».

قال المحقق الشهير ـ وأكبر علماء تركستان ـ صدر الشريعة ـ المتوفى سنة ٧٤٧ ببخارى ـ فى كتابه «تعديل العلوم»، بعد أن ذكر شروط الخلافة وصرح بأنها ختمت فى الثلاثين سنة وتأسست بعدها السلطنة التى هى عبارة عن الرئاسة الدنيوية والتغلب: «وسقط من الشرائط ما تسقطه الضرورة، ثم فى زماننا سقطت القرشية أيضًا ».

والحقيقة أن الحكمة والعلة فى شرط القرشية فى الخلافة كون قبيلة قريش من أشرف القبائل العربية وأكبرها نفوذاً عليها. ولزوال سطوتها وشوكتها بمرور الأيام بتاتًا لم يبق لهذا الشرط حكم بالضرورة. ولهذا أجاز العلماء الموجودون انتقال الخلافة إلى السلطان سليم الأول سنة (٩٢٣) حين أتى من مصر بـ (المتوكل على الله) آخر الخلفاء العباسيين فى جامع أيا صوفية وتنازل هذا عنها للسلطان المذكور. ويجب أن لا ننسى أن هذه الخلافة لم تكن خلافة حقيقية، بل خلافة صورية وحكمية.

وللسبب ذاته أيضًا أن الشريف حسينًا، فى زماننا، لما ادعى الخلافة وأعلن أنه قرشى وهاشمى، لم يعبأ به أحد لا فى العالم الإسلامى ولا فى نفس جزيرة العرب. مع أنه لما أعلن مجلس الأمة الكبير إجلاس حضرة عبد المجيد على مقام الخلافة، ارتفعت أصوات البيعة والإجابة من جميع أنحاء العالم الإسلامى إن لم يكن فعلاً فقولا. ولهذا حصر مجلس الأمة الكبير الخلافة فى الأسرة العثمانية موافق للحكمة. العلة هى نفس العلة. إنما الذى تغير هو المظهرية، لا العلة والحكمة.

هذه هى شروط الخلافة الحقيقية ولذا لايجوز انتخاب من لم يكن مستجمعًا إياها وتعيينه خليفة. ولا تشمل على الخلافة الصورية والحكمية التى هى عبارة عن الملك والسلطنة، أى أنه لا يبحث عن وجود هذه الشروط فى الخلافة الحكمية ولا يشترط

لوجودها وجودها، لان هذه الخلافة الصورية ليست فى الحقيقة خلافة، بل خلافة ظاهرية وحكمية كما قلنا سابقًا وهى مستندة إلى الجبر والقوة والقهر والغلبة. ويتبين من هذا فرق بين الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية والحكمية باعتبار هذه الشروط وبعدم اعتبارها. وهذا الفرق مهم جداً. وله علاقة بمسألة جواز تفريق السلطنة عن الخلافة أو عدم جوازه التى سنبحث عنها قريبًا.

كيفية اكتساب الخلافة وكونها من نوع عقد الوكالة

إن ما وضحناه إلى الآن كله، هو على تقدير كون المراد من لفظة (الخلافة) الحاصل بالمصدر، أعنى به الصفة الحاصلة لشخص الخليفة من كونه خليفة. ولنشرع الآن إلى بيان كيفية اكتساب هذه الصفة وبيان ماهية الخلافة الفقهية بالمعنى المصدرى، يعنى كون الشخص خليفة.

إذا استجمع شخص فى ذاته صفات الخلافة وشروطها أكثر من غيره، هل يصبح له أن يصير خليفة من تلقاء نفسه برأيه وإرادته ؟ لا يصير قطعًا. حتى لو فرضنا وجود شخص واحد فقط فى الدينا مستجمع لشروطها لا يصير خليفة بمجرد تفرده بين الناس. وعلماء أهل السنة كافة متفقة فى هذا. لأن الشريعة الإسلامية لم تعط لأحد صلاحية التصرف على العامة رأسًا. ولا يحق له التصرف فيها ما لم تخوله الأمة هذه الصلاحية. فلا حق لأحد أصلاً أن يدعيه من تلقاء نفسه. فقد تلقى الفقهاء الخلافة واعتبروها نوعًا من أنواع العقود بين الأمة الإسلامية وبين الخليفة كما ذكر فى الكتب الفقهية المعتبرة عامة وفى الكتاب المعروف بـ (الاحكام السلطانية) للإمام الماوردى من أعاظم الفقهاء الشافعية خاصة، أى أن الخلافة عقد ينعقد بالإيجاب والقبول فيما بينهما فى نظر الفقه والحقوق الإسلامية. بل من نوع عقد الوكالة. فكما لا يسوغ لأحد أن يجرى وظيفة الوكالة من تلقاء نفسه من غير تفويض، لا يسوغ كذلك لأحد أيًا كان أن يقوم بوظائف الخلافة رأسًا إذا لم يفوضها

الأمة. لأن الأمور التى يقوم بها الخليفة هى فى ذاتها أمور الأمة، ومن الأمور المشتركة بينها. فإذا فوضت الأمة أمورها هذه بصورة خاصة إلى من ترى عنده الأهلية بالإيجاب، وهو تعهدها بأن من يقوم بها يكون حينئذ خليفة. ويقال لهذا العقد المنعقد بالإيجاب والقبول (خلافة). ولم يكن عقد الوكالة شيئًا غير هذا. لأن الفقهاء عرّفوا الوكالة فى علم الفقه بـ«أن يفوض أحد أمره للآخر وأن يقيمه مقامه[انظر إلى المادة ١٤٤٩ من المجلة].

ولكون الخلافة من نوع عقد الوكالة يقول جمهور أهل السنة :«إن العمدة فى انعقاد الخلافة هى المشورة، أى الانتخاب والبيعة بالمشاورة». ومعنى «البيعة» فى الأصل هى الصفقة فى معاملة البيع والشراء، أى إيجاب البائع بوضع يده فى يد المشترى قائلاً له: «بعته منك، بارك الله لك فيه» ثم صارت عرفًا فى إيجاب عقد الخلافة وتفويض صفتها وأمورها للخليفة بهذه العلاقة .

ونظراً لماهية الخلافة هذه ولأصول الانتخاب العام، كان يجب أن يدخل فى أمر الانتخاب والبيعة كل فرد بذاته أو بالنيابة، ولكن لاتساع البلادالإسلامية يتعذر إجراء هذه القاعدة ويستلزم التفرقة بين المسلمين، إن قلنا بانتخاب خلفاء متعددة فى مختلف البلدان. ولا يجوز شرعًا انتخاب أكثر من واحد للخلافة فى زمن واحد. ولذا قال الفقهاء بأن انتخاب أهل الحل والعقد الموجودين فى مقر الخليفة وبيعتهم فقط يكفى، ويقوم مقام عموم أفراد الأمة وبيعتهم. ولم يعين عدد أولئك. فيكفى أن يكونوا بمقدار يمكن القول عنهم بأنهم «جماعة» عند بعض الفقهاء الحنفية والبعض الآخر قال ـ كما ذكر فى (الأحكام السلطانية) الذى سبق ذكره ـ يجب أن يدخل بينهم أناس من أهل الحل والعقد الموجودين بمراكز الولايات على الأقل. ولكن القول الأول هو المختار. لأن حضرات الصحابة الكرام (رضى الله عنهم) فعلوا هكذا. ولذلك ينعقد عقد الخلافة بانتخاب أهل الحل والعقد الموجودين فى الحاضرة وبيعتهم وحدهم ويتم، ومن ثم يجب على كافة المسلمين الموجودين على سطح الأرض أن يعتبروه خليفة وأن يطيعوه.

وتنعقد أيضًا باستخلاف الخليفة من يخلفه، أى تعيينه وليًا للعهد. كما استخلف سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه سيدنا عمر وعينه وليًا للعهد وعرضه على الأمة. ومن هنا يستدل على استحسان عرض الأمر على أهل الحل والعقد عند تعيين ولي للعهد. إنما هل هذا لازم؟ إنه عند الشافعية غير لازم. لأنهم يقولون أن الخليفة يجرى هذا حسب وكالته عن الأمة وبالإضافة لها. ومع هذا فإنهم يشترطون أن يكون ولي العهد مستجمعًا شروط الخلافة تمامًا كما أن نفس الخليفة الذى يعين ولي العهد يجب أيضًا أن يكون مستجمعًا هذه الشروط، كما ذكر فى (مغنى المحتاج فى شرح المنهاج) وهو من أهم كتب الشافعية المعتبرة. فلا يعتبر تعيين الخليفة الجاهل الفاسق ولي عهد له ولا يكون صحيحًا ولو كان هذا مستجمعًا الشروط. [مغنى المحتاج : المجلد الرابع : ص ١٢٥].

والحاصل أنه يوجد طريقان للخلافة، أحدهما : بيعة أهل الحل والعقد، والثانية: استخلاف الخليفة بذاته من يخلفه، الأولى هى الأصل والعمدة، والأخرى هى فرع لها . وعلى كلا الطريقين يجب أن يكون المنتخب للخلافة مستجمعًا الشروط المذكورة سابقًا، وإذا كان المرشحون لها أكثر من واحد لم يكن السن سببًا للرجحان، بل يجب أن يرجح الأصلح والأرشد بينهم وينتخب، والخلافة لا تنتقل بالإرث بتاتًا. لأنها وكالة وهى لاتورث فى زمن من الأزمان. ولهذا فالمجلس الكبير الملى اختار الأعلم والأصلح من آل عثمان وانتخبه للخلافة وبايعه بها، وكان هذا القرار من نوع إحياء الأساسات الشرعية التى كانت معطلة منذ العصور. ويستحق المجلس التهنئة والاحترام بعمله هذا.

وترى الكتب المعتبرة فى انعقاد (الإمامة) طريقًا ثالثًا وهو استحصالها بالقهر والاستيلاء. ولكن هذه لم تكن خلافة حقيقية، بل ملك وسلطنة وتغلب كما سبق ذكره مرارًا. وفى التغلب يكون القسول للسيف والحكم للغالب ضرورة. وجاء فى(المسايرة) أنه إذا خرج متغلب آخر على المتغلب الذى جلس على سرير الملك وغلبه فالمتغلب الأول ينعزل بسبب زوال نفوذه وقدرته ويقوم الثانى مقامه ويصير

إمامًا. وإطلاق اسم (الإمام) على هؤلاء المتغلبة وعلى الملوك والسلاطين مطلقًا باعتبار معناه الأعم. لأن لفظة (الإمام) في الكتب الفقهية تستعمل أعم من لفظة (الخليفة)، أي أن الفقهاء كما أنهم يعبرون عن الخليفة الحقيقي بالإمام،كذلك يطلقون هذا الإسم على السلاطين والملوك الذين ليسوا بخلفاء في الحقيقة،كذلك يفسرون (الخليفة) بكتب اللغة ويترجمونه بالسلطان الأعظم وعلك الملوك. وقد قلنا آنفًا أن هذه الإطلاقات كلها تكون حسب المعنى العرفي وليس المعنى الشرعي، ويجب أن لا يغفل عن هذا، لأن أدنى غفلة توقع الإنسان في أكبر الخطايا، مثل ما يدور في يومنا هذا من الأفكار المغلوطة والأوهام الفاحشة في هذه المسألة وسببها جهل هذه الحقيقة.

ولكون الخلافة ـ كما شرحنا ـ من نوع عقد الوكالة اعتبر فيها جهتان، الأولى: خلافة النبوة وهي النيابة عن حضرة النبي الكريم، الثانية: خلافة الأمة وهي النيابة عن الأمة الإسلامية [انظر شرح المقاصد، المجلد الثاني، ص : ٢٠٦]. وبهذا الاعتبار فالخليفة الحقيقي من جهة نائب النبي ﷺ وخلفه، ومن جهة أخرى وكيل الأمة. ولأن الموكل له حق عزل وكيله إذا أساء التصرف في وظيفته ـ حسب القاعدة ـ يجوز شرعًا عزل الأمة للخليفة إذا أساء العمل في وظيفته. ولو لم يكن الخليفة وكيل الأمة لما جاز خلعه شرعًا.

وخلاصة القول، أنه لما كانت الخلافة نوعًا من الوكالة فتجرى فيها أحكام الوكالة كما صرح بالكتب الفقهية. منها أن الخلافة لا تورث. ومنها أنه إذا خلع أو توفى فلا ينعزل وكلاء الدولة والمأمورون الذين نصبوا من قبله. لأن الوكلاء ومأموري الحكومة، وأن كانوا في الظاهر وكلاء الخليفة لكنهم في الحقيقة وكلاء الأمة. ومن القواعد الفقهية أن وكيل الوكيل بالإذن هو في الحقيقة وكيل الموكل، لا وكيل الوكيل الأول. ولذلك إذا عزل الوكيل الأول أو مات فلا ينعزل الوكيل الثاني. [انظر المجلة. المادتين: ١٤٦٦ و ١٥٢٩]. ومنها لا تعتبر شرعًا تصرفات الخليفة التي تؤدي إلى محض ضرر الأمة. فلا يسوغ للخليفة، مثلاً، أن يملك شيئًا من الأموال والأراضي الأميرية بلا بدل ولو كان من أبخس الأشياء، ولا أن يهبه لأحد، لأن

تصرفات الوكيل لضرر الموكل لا تصير معتبرة ونافذة إذا لم يكن جائزاً إذنه. والخليفة ليس مأذونًا بهذه التصرفات المضرة لا صراحة ولا دلالة.

قال الإمام شمس الأئمة السرخسي ـ أحد سادات الفقهاء الحنفية ـ في كتابه الجليل المعروف «مبسوط السرخسي» في مبحث اللقيط: «أن إمام المسلمين هو النائب عنهم في استيفاء حقوقهم. وحق المسلمين هو فيما يعود عليهم نفعه. فلا يحق لإمام المسلمين أن يعفو القاتل من القصاص بلا بدل. لأنه نُصِّب لمقام الإمامة لأجل استيفاء حقوق المسلمين، لا لإبطالها»[1]

الغاية من الخلافة ووظيفتها وتبعاتها

الخلافة ليست مقصودة بالذات، بل أنها عبارة عن واسطة توصل إلى المطلوب. لأن الخلافة والإمامة هي الحكومة، كما صرحنا آنفًا، وليست شيئًا سواها. فالغاية من الخلافة هي توزيع العدل بين الأمة الإسلامية وصون حقوقها وتأمين سعادتها. ولم يكن غاية الشريعة الإسلامية أيضًا سوى ذلك. وقد جاء في القرآن الحكيم: «ياداود إنا جعلناك في الأرض خليفة فاحكم بين الناس بالحق». والذين لهم وقوف بأصول

---

(١) والعلامة شمس الأئمة هو من علماء ماوراء النهر. ولد في بلدة (سرخس) وتوفي سنة ٤٨٣ للهجرة. وهو إمام الفقهاء الحنفية الذين أتوا بعده في علم أصول الفقه وفروعه، ومن الأساتذة الحنفية الذين أحرزوا مرتبة الأجتهاد. ولايمكن للإنسان ألايتحير من مقدرته الخارقة للعادة وقوته في حافظته. وكان أمير خوارزم قد سجنه لما نصحه وشدد عليه القول بما كان يجريه من المظالم، ولم يأذنه باصطحاب كتاب ولو في اللغة. سوى أنه أذن له بإلقاء الدروس على طلابه الواقفين خارج النافذة عن ظهر القلب بناء على شفاعة بعض أكابر القوم. انظروا إلى تلك المقدرة العلمية وقوة الحافظة وسعتها عنده، فقد كان تلاميذه تأتي إليه وتستملي منه ما يلقيه عليهم وهم خارج النافذة، دون أن يراجع كتابًا ولم يكن عنده شيء من الكتب، حتى أنهم جمعوا عنه كتابه المسمى بـ (المبسوط) في خمسة عشر مجلداً يحتوي كل مجلد على أربع مئة صحيفة كبيرة. وهذا الكتاب من أجل الكتب وأجمعها وأكثرها فيضًا واتخذ سنداً عند جميع الفقهاء. ولو لم يذكر هو نفسه صراحة في مواضع متعددة من كتابه المذكور تلقينه من ظهر القلب أثناء وجوده بالسجن لما سهل تصديقه

الفقه وعلم المعانى يعلمون أن الحكم المقارن بالحق فى هذه الآية، أعنى به العدالة، يفرع ويرتب على الخلافة بإلغاء التعقيبية والتفريعية.

ويفهم جليًا من عبارة هذا النص المبين وسوقه أن مقصد الشارع من الخلافة هو صون حقوق الناس بتأسيس حكومة فاضلة، عادلة. وتكون وظيفة الخليفة صرف المقدرة لاستحصال هذه الغاية. وتقسيم هذه الوظيفة الى قسمين، أحدهما دينية والأخرى دنيوية. فالأولى هى: إعلاء الفضائل الإسلامية والحقائق الشرعية وإقامة الشعائر الدينية وخدمة انتشار الإسلام وترقيته؛ والثانية هى: أن يقوم بوظائف معلومة لدى دولة متمدنة بكل اهتمام واعتناء.

ولإهمال وظائف الإمامة هذه ـ التى بيَّناها تلخيصًا ـ منذ العصور، آلت المدنية الإسلامية التى كانت تخطف الأبصار قبلاً إلى الاضمحلال والزوال، واختلت الكمالات الإسلامية التى كانت تعد بدرجة فوق البشرية، بالكلية وحرم الخلق من نور العرفان بالمرة، وامتلأت الأذهان بالخيالات والأباطيل عوضًا عن الحقائق الشرعية، إلى درجة أن العالم الإسلامى عم فيه الجهل الطام، واستولى عليه التعصب الأعمى، وبقيت الأمة الإسلامية فى الفقر والفاقة والذل والسفالة بهذه الأسباب.

مسئولية الخليفة

أما مسئولية الخليفة فهى عظيمة جداً. ولا أحد فى الإسلام يخلو من المسئولية أصلاً. كل فرد يسأل عن أفعاله وأقواله حسب درجاته. وكما أنه مسئول عن واجباته أمام الحق سبحانه فإنه مسئول أيضًا عن واجباته تجاه أبناء جنسه. وقد قال صاحب الرسالة الأعظم فى أحد أحاديثه الطويلة المتفق على صحتها عند العلماء: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته»...

والقول فى القانون الأساسى العثمانى **(أن ذات الحضرة السلطانية مقدسة وغير مسئولة) مأخوذ من قوانين أوروبا الأساسية ومخالف للشرع الشريف كليًا.** لأنه لا يقدس شخص أيًا كان فى الإسلام. والمقدس هو الله جل شأنه. وإذا وجد فى الإسلام شىء مقدس عائد للإنسان فهو الحقوق فقط. وذا لكونها وديعة إلهية لأن حق كل

فرد هو أمانة إلهية أودعها عنده، ولهذا وجب حتمًا احترام الشخص حق غيره، بل وحق نفسه أيضًا، ولذا أيضًا قال رسول الله ﷺ ـ فى بيانه أشدية عذاب الإمام الظالم، يوم القيامة، الذى ضيع حقوق الناس واتخذها وسيلة لقضاء مآربه الشخصية وآماله الخسيسة ـ :(أشد الناس عذابًا يوم القيامة إمام جائر).

وكما إن الخليفة مسئول عند الله يوم القيامة، كذلك مسئول فى الدنيا عن أقواله وأفعاله حقوقًا وجزاءً كسائر آحاد الأمة سواء بسواء. إن القدماء من ملوك أوروبا اعتبروا ملاكًا لكثير من الحقوق المقدسة. ولكن الأمة الإسلامية لا تعتبر هذه الخرافات. ولا فرق فيها بين الخليفة وبين سائر الأفراد حقوقًا. وقد استنسبنا نقل هذه الحقيقة التاريخية لنرى مقدار مسئولية الخليفة:

ذكر فى «المستصفى» فى علم أصول الفقه للإمام الغزالى وفى الكتب الأصولية الأخرى، أن الخليفة الثانى عمر الفاروق (رضى الله عنه) أرسل محضره إلى امرأة حامل لإحضاره إياها فى مجلسه ليستجوبها فى تهمة عزيت إليها. فلما رأت المحضر واطلعت على الأمر أخذها خوف شديد حتى اسقطت جنينها وبلغ خبرها إليه. وكان عثمان وعبدالرحمن بن عوف عنده حينئذ وسألهما عن رأيهما فى حكم هذه الحادثة المتعلق بنفسه فأجابا بـ «أن لك حق التأديب حسب ولايتك العامة، فلا يجب عليك شيء». ولم يقتنع الفاروق برأيهما هذا، فقصها ورأيهما فيها على الإمام على (كرم الله وجهه) وطلب رأيه فيها. فأجابه الإمام قائلاً: «إن كان هذا رأيهما عن إجتهاد فإنهما قد أخطآ. وإن قالاه عن غير اجتهاد فقد خدعاك. نعم إنك لست بآثم ولكنه يجب عليك أن تؤدى دية الجنين» وقبل عمر منه هذا الرأى.

ولا يخفى على من عندهم أقل اطلاع على تاريخ الإسلام، ماأصاب عثمان من العاقبة الفاجعة ـ وهوخليفة محترم ومبارك ـ بسبب ظلم الولاة واعتسافهم الذين نصبهم. ولايظن أن الذين قتلوه واستشهدوه كانوا من طبقة العوام والرعاع. فقد كان بينهم أمثال ابن أبى بكر(رضى الله) عنه وهو من المشهورين بالزهد والتقوى ومن خواص الرجال.

الولاية العامة وسلطة الأمة

يطلق عند الفقهاء (الولاية العامة) على القوة الموجودة عند الخليفة وعلى صلاحية التصرف العام على الخلق. والخليفة يأخذ هذه القوة من الأمة رأسًا. وهذه القوة وهذه السلطة هي حق الأمة نفسها. وهي تفوضها الخليفة بالبيعة. كما أن الموكل يفوض وكيله حق تصرفاته في أشغاله بعقد الوكالة، ثم يؤيد الشرع الشريف هذا الحق ويؤكده. ولافرق بين الخليفة وبين الوكيل من جهة الحقوق أصلاً. واستحقاق الخليفة التصرف العام على المسلمين كما أوضحناه سابقًا في تعريف الخلافة عن (المسايرة) للإمام ابن الهمام، لايحصل إلا بهذه الطريقة.

وتعرف الولاية في علم الفقه بقولهم: «إنفاذ القول على الغير شاء أو أبى». ولاحق لأحد في الشريعة الإسلامية أصلاً أن ينفذ قوله وتصرفه بذاته على الغير مطلقًا إلا الأب. وكل فرد من الأفراد يملك الحرية الكامل في أفعاله وأقواله وحق تصرفه في أمواله وأملاكه كيف شاء.

وكل فرد له ثلاثة أنواع من الحقوق الأصلية في الإسلام، أولها: مصونية النفس والعرض، ويطلق عليه حق العصمة، وثانيها: حق الحرية، وثالثها: حق الملكية. هذه الحقوق الثلاثة الأصلية من ضروريات حق الحياة. وليس لأحد أن ينزع هذه الحقوق من الأفراد ويجب على كل فرد أن يحترمها، بل ويجب على كل صاحب حق أن يحسن استعمال هذه الحقوق.

أما ولاية الأب على أولاده الصغار، فهذه نشأت عن الشفقة الكاملة الموجودة عنده حسب الفطرة بمحض الأبوة ولنفع الولد. ولذا إن الأب لايحق له التصرف بما يضرالولد. ومع هذا فلا يحوز هذا الحق إلا إلى أن يصل الولد سن البلوغ، ويسقط بعده ولا يبقى حق الولاية عليه. فلم يكن حق وولاية وتصرف لفرد لا للأب ولا لغيره، على فرد عاقل بالغ، اللهم إلا إذا فرض له الولاية بسبب شرعي كعقد

الوكالة. وعندئذ يجري التصرف حسب هذا السبب الشرعي، ويشترط عليه احترام القيود والشروط المعينة من جانب مفوض الولاية. وعلى تقدير عدم احترامه ورعايته يكون تصرفه غير معتبر ويعد فضوليًا.

ويقال لولاية الأب على أولاده الصغار «ولاية ذاتية» لانبعاثها عن الوصف الذاتي الخاص بالأبوة. ويطلق على ولاية الوصي والوكيل المتولي «ولاية غير ذاتية»، أو«ولاية تفويضية» لكونها مفوضة لهم بعقد شرعي على صورة مخصوصة ولم تكن ناشئة عن وصف ذاتي، و(ولاية الحَكم) ـ بفتح الحاء ـ من هذا القبيل ومن نوع ولاية التفويض، لأنها مفوضة من قبل المتخاصمين اللذين هما صاحبا الولاية. وإذا لم يكن بينهما تفويض برضائهمافحكمه لم يكن له أقل أثر ويكون فضوليًا ولايعتبر نافذاً شرعًا.

وولاية الخليفة من هذا النوع أيضًا أي أنها ولاية تفويضية وهي مفوَّضة له من جانب أهل الحل والعقد باسم الأمة الإسلامية بعقد الخلافة والبيعة، ويطلق عليها «ولاية عامة» لكونها تشمل وتعم أمور العامة ومصالح أفراد الأمة كافة. ويقال لولاية الأب والوصي والوكيل وأمثالهم «ولاية خاصة»، لأن ولايتهم خاصة بافراد معينة وبأشغال محدودة. أما ولاية المأمورين، كالقضاة والولاة، فلم تكن عامة بصورة مطلقة، بل هي عامة من جهة وخاصة من جهة أخرى: عامة باعتبار شمولها الأفراد الموجودة في منطقة مأمورياتهم، وخاصة بعدم شمولها الأفراد الخارجة عن هذه المنطقة وبانحصارها في بعض الأمور فقط. وهؤلاء أيضًا قد فوضوا ولايتهم في الحقيقة من الأمة بواسطة الخليفة ولوكان تفوضهم وأخذهم منه في الظاهر.

ولكوْن ولاية الخليفة العامة من نوع الولاية التفويضية، يسقط حق ولاته على الأمة إذا حدث خلع أو فراغ من الخلافة. ولا يبقى بينه وبين سائر أفراد الأمة فرق أصلاً بهذا الاعتبار. لأنه في الحقيقة، لم يكن مالكًا هذه الولاية قبل خلافته وكان إحرازه إياها بعقد الخلافة. فمن البديهي أنه رجع إلى ماكان عليه قبلاً عند وقوع الخلع والفراغ والاستقالة.

ويستنتج من هذه الحقائق الفقهية أن الولاية العامة التى حازها الخليفة هى محصلة من السلطات والولايات الفردية ومأخوذة رأسًا من الأمة. هى فى ذاتها حق الأمة ومالها الخاص. ولم تعد لفرد من الأفراد باعتبار فرديته، بل إنها حق الهيئة الاجتماعية الإسلامية. وليس لفرد، بل لجماعة أن يتملكها. ولكل فرد فيها نصيب. هى كل وحصة شائعة بين الأفراد عمومًا. ولا تنحصر ولا تختص بفرد من الأفراد ولا بجماعة. وهذه هى حقيقة ما يتضمنه مفهوم «سلطة الأمة»، ومعناها «ولاية الأمة العامة» ليس غير.

أما ماحازه الملوك والسلاطين من القوة والولاية، فإنها لم تكن الولاية العامة المشروعة التى بينها الفقه، بل هى سلطة وقهر وتغلب وجبر وتسلط؛ مردودة ومذمومة بنظر الشرع. ولم يكن لها قاعدة ولا شبهًا. وإذا كانت لها قاعدة فليست هى إلا السيف. وكلمة (سلطان) فى الأصل بمعنى القهر والسلطنة والتسلط. قيل له (سلطانًا) لكونه مسلطًا على عباد الله وبلية عليهم. ولزوم الطاعة له ونفاذ تصرفه ناشىء عن الضرورة وإنزال الرأس للقوة. وإلا فالأصل فيه أن يخلع، ويجلس فى مقام الخلافة من هو مستجمع الشروط إذا كان الأمر كذلك. فيطاع إذا كان يجرى الأحكام طبق العدل والحق ويصون حقوق المسلمين وأموال بيت المال، فى الأحوال التى لا تستلزم المعصية. وإلا فينظر: إن كان خلعه سهلاً فيخلع دون تأجيل، وإن كان خلعه مما يستوجب الفتنة والقتال ويستلزم التفرقة وينجم عنه أضرار عظيمة على الأمة، فيختار الصبر والسكوت ضرورة لئلا يكون هذا مصداقًا للمثل القائل: (يبنى قصراً ويهدم مصراً) كما ذكره ابن همام فى (المسايرة). [انظر إلى بحث الإمامة فيها].

أظن أنه فهم حقا من هذه التدقيقات التى أجريت من أول كلامنا، ماهية الخلافة الشرعية ومعنى السلطنة. فلنشرع الآن إلى التدقيقات فى تفريق السلطنة عن الخلافة هل هو جائز أم لا، لأنه هو الشغل الشاغل للجميع فى يومنا. وكان الغرض من الإيضاحات الطويلة التى قدمناها فى شأن الخلافة فهم هذه المسألة فى نظر الشرع.

القسم الثانى

تقييد حقوق الخلافة
أو تفريق السلطنة عن الخلافة

قبل أن ندخل في تحقيق هذه المسألة التي اتخذناها عنوانًا، وتدقيقها، نريد أن نضع مسألة ـ من قبيل التوطئة ـ أمام أعين أهل النظر من الذين عندهم بعض الإلمام بالحقائق الشرعية وهي أساس ماوضع له هذا العنوان، لأنها عقدتها المطلوب حلها. وإن انحلت هذه العقدة انحلت مسائل الخلافة المبتنية عليها معها. وتتنور الأذهان التي وقعت في ظلمة الشك والتردد فيها أيضًا تنورًا تامًا وهي:

أن القاعدة الفقهية أن الأفراد أو الجماعات إما أن يباشروا أمورهم وحاجاتهم بأنفسهم إن شاءوا، وإما أن يُفوضوها إلى شخص أو إلى أشخاص بالتوكيل إن شاءوا. وهذه حقوقهم. إن هذه القاعدة عينها هل لايمكن تطبيقها على الأمة ـ التي هي عبارة عن جماعة كبيرة، أي الجماعة الإسلامية ـ ياترى؟ وبعبارة أخرى: أليست الأمة مختارة في قضاء حاجاتها بنفسها أو تفويضها إلى غيرها كالأفراد والجماعات؟

إن الشق الأول وهو مباشرتها بنفسها أمورها العامة فلا سبيل إليه قطعًا. لأنه لايمكن جمع أفراد الأمة الإسلامية الموجودة في العالم الإسلامي كافة في محل واحد، وإتخاذ قرار في كل أمر من أمورهم العامة بأخذ آرائهم. فتعين الشق الثاني وهو تفويضها إلى غيرها بالضرورة. هذا أمر مسلم وغير منكر. ولكن هل تجبر الأمة شرعًا في تفويضها إلى الغير أن يكون ذلك الغير شخصًا واحدًا يسمى خليفة أو إمامًا، ولاتفوضها إلى هيئة ممثلة منتظمة منتخبة من طرفها بالأصول والقوانين؟ هذا سؤال.

لا نعلم بما أجاب كبار المجتهدين وأئمة المذاهب عن هذا السؤال. لأنه لم ينقل إلينا عنهم على وجه الصحة والصراحة بدرجة كافية شيء بهذا الموضوع. والمتأخرون من الفقهاء لم يشتغلوا كثيراً بمسألة «الخلافة» لأنهم لم يهتموا بها اهتمامنا وتركوا تفاصيلها لعلماء الكلام. وهؤلاء أيضًا اشتغلوا بالرد على الخوارج والشيعة وبإبطال الأدلة التى أوردوها فى إثبات مذاهبهم الباطلة. ولذلك لم نجد فى الكتب الفقهية والمؤلفات الكلامية ما نبغيه من المسائل فى بحث الخلافة والحكومة.

وخلاصة القول أن جمهور أهل السنة قالوا بوجوب نصب إمام مطاع فى أمره ونهيه على الأمة الإسلامية، كما هو محرر فى كتب علم الكلام. لكن إذا نظرنا إلى الدلائل المسرودة لإثبات هذا الوجوب بنظر نافذ نرى أن الواجب واللازم هو تأسيس الحكومة. والذى لايجوز هو عدم وجود الحكومة وترك الأمة فى حالة ارتباك وفوضى واختلال. لأنهم (جمهور أهل السنة) يعترفون صراحة بأن المقصد الأصلى من نصب الإمام هو: سد الثغور، وتجهيز الجيوش، وإقامة الحدود، وقطع النزاع، وفصل الخصام، وإقامة الشعائر الدينية وأشباهها من الأمور العامة والمشتركة بين المسلمين.

وكما يحصل هذا المقصد بنصب إمام عادل مدبر، ذى نية خالصة، يحصل أيضًا بتأسيس حكومة ـ على أي شكل كانت ـ تكفل الضبط والربط والنظام، ولا تضيع حقوق الناس ولا تختل أمور الأمة ومصالحها فيها. وإذا قلنا بإمكان تشكيل حكومة منظمة وعادلة ـ على أى شكل كانت ـ، بل بوجودها فعلاً فهل يجب أيضًا نصب إمام ذى ولاية مطلقة، لاسيما إذا لم يمكن وجود من يجمع الشروط اللازمة لخلافة حقيقية كما فى صدر الإسلام؟.. ويمكن أن نضع هذا السؤال فى قالب آخر ونقول: هل هذا الوجوب الجارى فى الخلافة الكاملة يجرى فى الخلافة الصورية؟ وبتعبير أوضح: هل الأدلة التى تفيد وجوب نصب إمام عادل، كامل، مستجمع للشروط تفيد أيضًا وجوب نصب سلطان مسرف فى أموال بيت المال وتابع لأهوائه وجاهل؟.

نعم، لو لم يمكن تشكيل حكومة تدير أمور البلاد بمجلسها الشورى كما فى زماننا، لقلنا أنه لابد من وجود سلطان علينا مهما كان الأمر وكيف ما كانت الحال. إذ بدونه تبقى البلاد فى حالة الفوض وتتضرر منها الأمة أكثر من تضررها فى حالة وجوده. ومن القواعد الفقهية: (إذا اجتمع الضرران يرتكب أهونهما). فيكون هذا من قبيل اختيار أهون الضررين وإزالة الضرر الأشد. والعقل والبصيرة يأمر به أيضًا. ولهذا كنّا نقول أننا تحملنا استبداد هذا السلطان وإسرافه لنتخلص الأمة من الضرر الأشد.

كما قالوا فى مثل «شرح المواقف» و«شرح المقاصد» من الكتب الكلامية وأن القول به خطأ، لأن علماء الإسلام كانوا يجهلون أشكال الحكومات الموجودة فى أيامنا، لأنها لم تكن موجودة فى أيامهم ولم يروها. فلهذا فهم معذورون فى عدم بيان أفكارهم فيها. أما نحن فليس لنا عذر، لأننا نرى فى زماننا أشكال حكومات تدار، ولا سلطان عليها، بكل نظام، وتُصان فيها حقوق الناس ويقام العدل. نعم، يحتمل أن يقال أنه لم تكن التربية السياسية، والمرتبة الاجتماعية بالنسبة إلى أفراد الأمة فى وقتهم موافقة على تشكيل حكومة من هذا النوع ونحن نسلم به أيضًا. لكن تلك مسألة أخرى وليس بحثنا فيها. إنما بحثنا فى صورة وهى: إذا أمكن تشكيل حكومة منتظمة وعادلة، بأى شكل كان، وشكلت بالفعل هل يجب على الأمة أيضًا نصب إمام حائز للحكم المطلق أم لا يجب؟ هذه مسألتنا وبحثنا فيها.

لا يغرب عن البال أننا نقول: «حكومة منظمة عادلة»، ونشترط فيها النظام والعدل. فليرجع البصر كرة أخرى الى الأسئلة التى سردناها آنفًا: إننا نضع هذا الأمر وهذه المسألة أمام أهل الفكر وأرباب النظر، الذين عندهم بعض الإلمام فى الحقائق الشرعية ليجيبوا عنها مع تجريد النفس من جميع الميول، أما نحن فنكتفى هنا بوضع هذا السؤال. وسيأتى جوابه فى أثناء بحثنا عن مسألة أخرى ندخل فيها الآن، وهذه المسألة هى التى اتخذناها عنوانًا لهذا الفصل وهى :

هل يجوز تقييد حقوق الخلافة وواجباتها ؟

إن كان جائزاً فلأي حد يصل هذا الجواز؟

وبعبارة أخرى: هل يجوز تفريق السلطنة عن الخلافة؟

لا يوجد بحث صريح عن هذه المسألة أيضًا في الكتب الفقهية والكلامية الموجودة والمتداولة، ولذا نضطر إلى استخراج الجواب عنها من القواعد العمومية. كنا قسمنا الخلافة، في فصل سابق، إلى قسمين: الخلافة الكاملة الحقيقية والخلافة الصورية أو الحكمية. وهذا التقسيم له أهمية كبرى في حل هذه المسألة، لأن الجواب عنها يختلف باختلاف نوع الخلافة.

لايخطر على البال تقييد حقوق الخلافة إذا كانت حقيقية ولايرى ضرورة إليه. لأن الخلافة الحقيقية هي خلافة النبوة، وهي حكومة خالصة، منزهة، عادلة رحيمة. ولايتصور في العالم حكومة أحسن منها ولاخير منها للبشر.

والخليفة في الخلافة الكاملة يقتفي أثر الرسول الأعظم ﷺ في تصريف الأمور ويمشي على سياسة أبوية وإدارة محمدية. ويتخذ كتاب الله مصباح هدى يستضيء به ويأخذ بلبه مخافة الله ولاينحرف بها عن العدل قيد شعرة؛ ويعد المناصب والوظائف كودائع من الله فيتحرى أهلها ويقلدها إياهم. ولا يدع مجالاً لضياع حقوق المسلمين ولالتبديد مافي بيت المال ولو مثقال ذرة؛ ويبذل جهده في أمر رقيّ الإسلام وإسعاد المسلمين ويسعى في أسباب الحصول على هذه الأماني.

لما انتخب أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) لمقام الخلافة، إثر ارتحال النبي ﷺ، صعد المنبر وخطب الأمة ـ فبعد أن حمد الله وأثنى عليه ـ قال: «أما بعد. فقد وُليت عليكم ولست بخيركم، فإذا استقمت فأعينوني، وإذا زغت فقوّموني... » إلى آخر ما قال كما هو معلوم ومشهور.

ولم يترك شيئًا من النقود حين وفاته. كان يعيش عيشة متوسطة، كأحد المهاجرين القرشيين، بما قدر له من النفقة من بيت المال. ولم يكن عنده مما يعود إلى بيت المال سوى عبد وناقة ولباس. ولما حضرته الوفاة قال لابنته عائشة أم المؤمنين:

«نحن لم نأكل من دينار الأمة ولامن درهمهم، منذ خلافتنا، لم نأكل سوى الطعام البسيط من أطعمهتم، ولالبسنا إلا اللباس الخشن من ألبستهم. إن هذا العبد وهذه الناقة وهذا اللباس ليست من مالي، بل من مال بيت مال المسلمين. قد كنت أستعملهم حين اشتغالي بمصالح المسلمين ولم تكن إرثًا لكم. ابعثيها إلى عمر بعد موتي».

ولما أرسلتهم عائشة (رضي الله عنها)، امتثالاً لوصية أبيها، إلى عمر قال الفاروق: «لقد أشكلت الأمر على الذين يأتون بعدك ياأبابكر» وبكى؛ ثم قال: «خذوها وسلموها إلى بيت المال». وكان عبدالرحمن بن عوف حاضراً بالمجلس فقال: «سبحان الله، وما هي قيمة عبد وناقة، ولباس لا يساوي خمسة دراهم؟ فأمر بأن ترد إلى عائشة». فأجابه: «إن هذا لا يكون في عهد عمر».

وعاش عمر بن الخطاب في أيام خلافته كعيشة أبي بكر، بنفقة خصصت له من بيت المال. ومن فرط اقتصاده كانت عياله تعاني الضيق في أمر معاشها. وكان يعطي المستحقين أكثر مما كان يأخذه لنفسه من الاستحقاق. رأوا على لباسه حين صعد المنبر ليخطب، اثنتي عشرة رقعة. وكان يجول في الليالي أزقة المدينة حتى الصباح كالحراس ويسعى لاستتباب الأمن في المدينة بنفسه. وكان يلاحظ أبواب البيوت لئلا تكون مفتوحة. وكان يقول: «إذا غرق اليوم جدْي في الفرات أخاف أن يسألني الله عنه غداً» ويبكي. وكان مخافة الله ارتكز في قلبه بدرجة حتى أنه كان يردد قوله بين وقت وآخر: «ياربّاه، إن البلاد الإسلامية أصبحت واسعة الأكناف، وصار صعبًا نشر عدلك في جميع أرجائه. ولا طاقة لي بتحمل عبء هذه المسئولية فاقبض روحي». ولما توفي بيعت أمواله لتسديد ديونه.

والإمام علي (كرم الله وجهه)، كانت عنده شمعتان في الليالي، إحداها لبيت المال والأخرى له. كان يُوقد الأولى عند اشتغاله بمصالح الأمة. وإذا أراد أن يشتغل بأشغاله الخاصة أو أتاه من يحدثه عن أموره الشخصية كان يُطفئها ويُشعل التي تخصه. وعثمان (رضي الله) عنه لكونه غنيًا لم يأخذ شيئًا من بيت المال لنفسه

هذه هى صفات الخلافة الكاملة. وهؤلاء يسمون بالخلفاء. وهل تبقى حاجة لتقييد حقوق الخلافة أو لتحرى حكومة فى قالب آخر وعلى رأس الأمة خليفة من أمثال هؤلاء؟ (رضى الله عنهم وأرضاهم). ومع هذا فإننا نرى أن الخلافة كانت مُقيدة ولو بوجه أيام هؤلاء الخلفاء الراشدين الأربعة، وذلك :

أنه بعد ارتحال سيدنا عمر، كان مجلس الشورى الذى عُقد حسب ماأوصى به (رضى الله عنه) قد جعل عبدالرحمن بن عوف حكمًا فى أمر الانتخاب، كما ذكرنا فى مقدمة الكتاب. فأراد عبدالرحمن أن يبايع عليًا (كرّم الله وجهه) بعد أن تفكر كثيراً، وبعد أن استشار بعض الصحابة فى هذا الأمر، ولكنه اشترط عليه عندما مد يده إليه ليبايعه اتباع الكتاب والسنة وسيرة الشيخين أبى بكر وعمر. فأجابه على أنه سيتبع الكتاب والسنة ولم يقبل الشرط الثانى قائلاً أنه سيجتهد برأيه فى المسائل التى لم تنص فى الكتاب والسنة. ولكن عبدالرحمن أصر على رأيه فى نفس الشرط وكرره عليه مرتين، وعلى لم يزل ثابتًا فى رده وأجابه بنفس الجواب. فعدل عنه عبدالرحمن وبايع عثمان الذى رضى بهذه الشروط تمامًا.

[عن «شرح المقاصد» وعن «تاريخ الطبرى» وهو تاريخ موثوق به]

إن هذا قيد وشرط، بل إنه قيد فى غاية من الأهمية. فيفهم منه أن حقوق الخلافة فى الخلافة الكاملة أيضًا تقبل التقييد. لنقف هنا هُنيهة ولنُفكر: إذا جاز تقييد خلافة هؤلاء الربانيين وهم رجال الله المخلصين ألا يجوز أيضًا تقييد الخلافة الصورية فى الأزمنة الأخيرة أشد تقييد وعلى الوجه المطلوب؟.

وفضلاً عن هذا فإن الأصل فى أمر الحكومة فى الإسلام هو العمل بالشورى بدليل النص الشريف: «وأمرهم شورى بينهم». وأن النبى ﷺ كان مأموراً بالمشورة فى الأمور العامة التى لم ينزل فيها الوحى الإلهى، بدليل الآية الجليلة «وشاورهم فى الأمر» وهو نبى كريم مُبرأ من الآثام. فالخليفة مُكلف بالمشورة ولو فى الخلافة الكاملة.

على أنه لم يبين طرز المشورة وشكلها لافى القرآن الكريم، الذى هو متن الشريعة، ولافى الأحاديث الشريفة، التى هى شرح الشريعة، بل أبقيت على إطلاقها، أى أنها تُركت إلى مقتضيات الأزمان، لأن النظم الإدارية وتشكيلاتها كأصول المشورة هى، فى حد ذاتها، من الأحكام المتبدلة بتبدل الأحوال والأزمان. وهذه الأحكام تتبدل مع تبدل مقتضيات الزمان وأحوال الأشخاص وعرف الناس وعاداتهم. ويقال فى لسان الفقه على الأحكام التى لابد من تبدلها بتبدل الأزمان، «الأحكام الزمانية». وترك هذه الأحكام الزمانية لتقدير أهل الحل والعقد فى أزمانهم هو الموافق، بلا شك، للحكمة والصواب. ولهذا السبب لم تبين النصوص الشرعية شكل أصول المشورة ولم تثبته. وحضرات الخلفاء الراشدين كانوا يجمعون أهل الحل والعقد ويعقدون معهم مجلس الشورى كلما شعروا بلزومه.

ولنأت الآن إلى الخلافة الصورية أو الحكمية: لأن جل غرضنا هنا هو هذه الخلافة الحكمية التى نريد التدقيق فى هل يجوز تقييد حقوقها ووظائفها أولا. لأنه لامعنى للبحث عن الخلافة الحقيقية والكاملة فى أيامنا وطلب وجودها كطلب المحال. كانت هذه الخلافة فى زمان الخلفاء الراشدين ومدتها عبارة عن ثلاثين سنة. وقد انقضت ومضت. من أين نجد الآن رجالاً ربانيين أمثالهم وقد مضى عليهم أكثر من ألف عام ولم يأت شخص واحد مثيل لهم، فكيف نبغى وجوده فى أيامنا؟

اختلف مشايخ الحنفية فى خلافة معاوية، بعد وفاة الإمام على، مع كونه من الصحابة كما ذكر فى (المسايرة) فأناس ذهبوا إلى كون معاوية خليفة بعد وفاة الإمام وانسحاب سيدنا الحسن من الخلافة. ولكن الآخرين لم يشاركوهم فى هذا الرأى وقالوا أن معاوية كان من جملة الملوك والسلاطين. وقد ألحق قومٌ عمر ابن عبدالعزيز الشهير، «سمى الفاروق»، بالخلفاء الراشدين فقط، لاتصافه بالزهد والتقوى وبالعدل والإنصاف بدرجة قريبة من درجته «رضى الله عنه». وسائر الخلفاء من الأموية والعباسية كلهم على التقريب اعتبروا من الملوك والسلاطين عند مُحققى أهل السنة. وخلافتهم لم تكن خلافة حقيقية، بل خلافة صورية وعبارة عن مُلك وسلطنة.

ولاصحة فى قول العلامة التفتازانى فى «شرح العقائد» من «أن أهل الحل والعقد من أئمة الدين اتفقوا على خلافة الخلفاء العباسيين» ومخالف للحقيقة التاريخية، لأن حضرة الإمام الأعظم أبى حنيفة، وهو أكبر أئمة الدين، لم يقبل الخلافة الأموية ولا العباسية ولم يجزها. ولهذا رفض القضاء أولاً فى زمان الأمويين، ثم فى دور العباسيين حين كلفوه به. وكان يعطى الفتاوى سراً بلزوم أداء الزكاة والعُشر الشرعى إلى الإمام (زيد بن على زين العابدين) ـ حفيد الإمام الحسين «رضى الله عنه» ـ فى دولة الأمويين، وإلى (محمد المهدى) المعروف بـ«النفس الزكية» ـ من أولاد الإمام الحسن «رضى الله عنه» ـ ويحث على إسعافهما والبيعة لهما. ومن أجل هذا، ضُرب الإمام المشار إليه، وحُبس أولاً من قبل «ابن هبيرة» المشهور والى الأمويين وقائدهم فى العراق، ثم من قبل «أبى جعفر المنصور» ثانى الخلفاء العباسيين، ومات فى الحبس.

هكذا ورد فى التفسير الفقهى المسمى بـ(أحكام القرآن) للإمام أبى بكر الرازى الشهير بـ«الجصاص» وهو من مشايخ الفقهاء الحنفية وأساتذتهم ومن أئمة أصول الفقه. وفى «التفسير الكبير» لفخر الدين الرازى، وفى «تفسير الكشاف» فى تفسير قوله تعالى: «لاينال عهدى الظالمين». وكذلك «ابن جريج» و«عباد ابن كثير» و«سفيان الثورى» ـ وكل منهم من أعاظم ومن كبار المجتهدين ومن أصحاب المذهب الفقهى ـ حبسوا أيضًا فى السجون من طرف المنصور المذكور.

وإن الإمام مالك صاحب المذهب تخلص من السجن ولكنه لم ينج من الضرب وكُسرت ذراعه من شدته. فلا يكون قول التفتازانى المشار إليه «أن أهل الحل والعقد من أئمة الدين اتفقوا على صحة الخلافة العباسية»، مستنداً على تحقيق يوثق به مع وجود هذه الحقائق التاريخية فى أوثق كتب التفسير والتاريخ.

نعم إن الإمام أبا يوسف والإمام محمد وهما من تلاميذ الإمام الأعظم ومن الأئمة الحنفية كانوا قبلوا القضاء فى زمان العباسيين، وبقى الإمام أبويوسف فى وظيفة قاضى القضاة مدة خمس عشر سنة، فى أيام المهدى والهادى وهارون

الرشيد من العباسين ببغداد. ولكن هذا لا يدل على تصديقه خلافتهم الحقيقية. لأنه يجوز ويصح ضرورة قبول منصب كالولاية والقضاء من ملك ظالم، وفاسق بشرط أن لايكون القابل آلة لظلمة، حسب اجتهادات الأئمة الحنفية، كماورد في كتاب «المسايرة» الذى ذكرناه مراراً وفي غيره من كتب الحنفية صراحة. وبناء على هذا الفكر والاجتهاد تقلد علماء الإسلام القضاء وغيره من الوظائف في عهد الملوك والسلاطين.

وحاصل الكلام أن الخلفاء الأموية والعباسية لم يكونوا فى الحقيقة خلفاء، بل ملوك وسلاطين. وإطلاق اسم الخليفة على أحدهم أو الخلفاء على جميعهم هو من قبيل العرف الشائع بين الناس لا لكونهم خلفاء فى الحقيقة. ويقول العلامة محمود الزمخشرى صاحب «تفسير الكشاف» فى تفسير الآية الجليلة (لاينال عهدى الظالمين) فى الخلفاء الأموية والعباسية: «أنهم من الغاصبين والمتغلبين وسموا أنفسهم بالخلفاء بأنفسهم».

وفى الحقيقة أن الخلفاء الذين أتوا بعد الخلفاء الراشدين ـ بعد مااستثنينا منهم واحداً أو اثنين ـ تراهم جميعًا أنهم لم يفكروا بعظم واجباتهم وبنوا أحكامهم على الظلم والاعتساف والقهر والاستبداد وتصرفوا بالبلاد كيف شاؤا كأنها أملاكهم الخاصة واستعملوا الأمة كخدام لهم وأتباع. فلذلك لم تكن خلافتهم باختيار أهل الحل والعقد وانتخابهم ولم يكونوا متصفين بالعدل والإنصاف، فليست خلافتهم حقيقية، بل ملك وسلطنة وحكومة مستبدة بحتة.

لايخفى على قارئى تاريخ الإسلام مارتكبه الخلفاء الأمويون من الظلم والسفه بحق أولاد الرسول ﷺ وماسبق منهم من الجور عليهم والجفاء لهم. ثم تأسست الدولة العباسية على الظلم والاعتساف والقهر والتغلب بأكثر من ذلك. إن عدد الذين قتلهم «أبو مسلم الخراسانى» الشهير من الأمويين يبلغ ستمائة ألف. و«عبدالله بن على» عم «السفاح»، أول الخلفاء العباسيين، قتل مقتلة عامة فى الشام حين استيلائه عليها. وقتل تسعين من الأعيان بالعصى وهم مدعوون إلى مائدة طعامه ونصب على أجسادهم السماط وأكل براحة ضمير وبلا تأثر، ومنهم من

لم يزل حيًا يئن ويزحر محتضرا. وفتح قبور الخلفاء الأموية وأحرق الأجساد التي لم تبل بعد والعظام الرميمة. وكذلك «سليمان بن علي» أخوه قتل من لقيه من الأمويين بالبصرة وأمر بجر جثثهم في الأزقة، ثم تركها طعامًا للكلاب. [تواريخ الخلفاء. ص: ٣٥٠]

ولايخفى على العارفين أيضًا ما أهرق الخلفاء العثمانيون من دماء أبناء أسرتهم البريئة ظلمًا بسائق الطمع في السلطنة والحرص عليها. كان الخلفاء الراشدون (عليهم رضوان الله) يسمون أموال الدولة والأمة الخاصة ببيت المال بـ(مال الله) ويسمون الحقوق العامة بـ(حق الله) ويبذلون آخر جهدهم في سبيل المحافظة على هذه الحقوق. وأولئك كانوا يصادرون حقوق المسلمين يهبون أموال الدولة لهذا وذاك.

وهل يقال خلافة لظلم وتغلب كهذا؟ وإن قيل له خلافة ألا يجوز تقييد حقوقها وواجباتها؟ وفضلاً عن جوازه فإن دينًا ساميًا كالدين الإسلامي لايرضى أصلاً سلطنة قاهرة كهذه ولايقبل. قال الله تعالى وهو العادل المطلق: «لاينال عهدي الظالمين». وإن إضافة حكومة قاهرة ومستبدة كهذه إلى دين الإسلام وتسميتها بـ«الخلافة الإسلامية» تعد احتقاراً للدين أمام الأصدقاء والأعداء.

النتيجة

قد تحصل من هذه التدقيقات التى أجريناها من مبدأ هذه الرسالة إلى هنا، مستندين إلى أوثق المصادر والمآخذ من الكتب المعتبرة التى لاتدع مجالاً لاعتراض معترض أصلاً، هذه النتيجة وهى:

إن ماسمى بـ «الخلافة» منذ أعصار لم يكن سوى سلطنة مذمومة وحكومة مردودة شرعًا، وإن الذين كانوا يسمون بـ «الخلفاء» لم يكونوا غير الملوك والسلاطين. ولهذا جاء فى مبحث البغاة من «كتاب القضاء» من «الفتاوى الهندية» ما نصه : «وفى زماننا الحكم للغلبة، لايدرى الفئة العادلة والباغية، لأن كلهم يطلبون الدنيا». (كذا فى الفصول العمادية).

وبعد فلا معنى للتردد أصلاً فى جواز تقييد حقوق السلطنة وواجباتها التى لايعرف سلطانها سوى الظلم والاستبداد. لأن الحكم بهذا التقييد حكم بتقليل الظلم والاعتساف والضرر العام. لأن مقصد الشارع من الخلافة والحكومة فى الحقيقة لم يكن مقام الخلافة ولانفس الخليفة، بل مقصده إزالة الظلم ودفع الضرر عن الأمة الإسلامية. وأن مؤسسة (مثل السلطنة فى زماننا) توجب نقيض هذا المقصد الشريف وضده على خط مستقيم، وتستلزم ضرر الأمة وظلمها لاشك قطعًا. إن الواجب عليها إفراغ هذه المؤسسة وإيصالها إلى حالة لاتوقع فيها الظلم والضرر لها، لأن الضرر يُزال وإزالته واجبة على كل حال بدليل قوله ﷺ (لاضرر ولاضرار فى الإسلام) هذا الحديث قد اتخذه الفقهاء والأصوليين قاعدة لهم فى كتبهم ومعناه: لاضرر فى الإسلام ولا المقابلة به.

ومن الأدلة التي تفيد وجوب نصب الإمام، بل وأهمها هو هذه القاعدة الشرعية، أي لزوم إزالة الضرر على أي وجه كان. لأن مسند «الإجماع» الذي جعله واعتبره علماء أهل السنة أقوى دليل في وجوب نصب إمام على الأمة الإسلامية هو هذه القاعدة. فتقييد حقوق السلطنة لاينافي الإجماع ولاما قصده الشارع، بل يكون أوفق له. فيجب تقييد الخلافة التي هي عبارة عن ملك وسلطنة في زماننا فضلاً عن جوازه. وهنا يرد على البال سؤال وهو:

إنه يمكن رفع ظلم الخليفة أو السلطان واعتسافاته بخلعه وانتخاب غيره ونصبه محله أيضًا. والفقهاء يقولون باستحقاق الخليفة العزل إذا كانت هذه صفاته. ومع إمكان هذا هل يبقى حاجة ولزوم لتقييد الخلافة؟

الجـــواب: نعم يمكن في الحقيقة رفع الضرر على هذه الطريقة ولكنه لاتعد هذه تدبيراً متينًا. وقد علمتنا التجارب والحادثات التاريخية أنه لايتفق أن يكون الخلف خيراً من سلفه عند تبدل السلطنة. وإذا حدث اتفاقًا في بعض الأحيان فالثالث لابد أن يقلد سلفه الأول في أعماله، وفي النتيجة يقع الضرر الأكبر على عاتق الأمة. وهذه التجارب لاتجدي نفعًا سوى الندامة على الدوام. ولذلك كان أسلم الطرق في هذا الأمر هو وضع الخليفة في حالة لايقدر فيها على إيقاع ضرر. قال رسول الله ﷺ: «لايُلدغ المؤمن من جحر مرتين» رواه البخاري ومسلم.

وكما جاز تقييد الخلافة والسلطنة بناء على القاعدة الشرعية في أمر دفع الضرر على ماشرحنا، يجوز أيضًا، استناداً على قاعدة الوكالة الفقهية. كنّا بيّنا تفصيلاً سابقًا أن الخلافة من نوع عقد الوكالة من أنواع العقود، وقلنا أن الخليفة هو نائب الأمة ووكيلها، مع إزالة أهم المآخذ فيه. فتصير المسألة، والحالة هذه، في غاية البساطة. لأن الوكالة، كما يجوز أن تكون مطلقة، يجوز أن تكون مقيدة بشروط حسب القاعدة الفقهية. ويكون الوكيل فيها ملزمًا برعاية قيود موكله وشروطه. وللوكيل صلاحية توكيل الآخر أو الآخرين من الذين يستنسبهم حسب مأذونيته بالتوكيل ويفوض الأمر الموكل به إليه.

فيستبان طريقان في أمر تقييد الخلافة بعد النظر والاعتبار إلى تينك القاعدتين للوكالة. أحدهما من الأدنى إلى الأقصى وثانيهما من الأقصى إلى الأدنى.

الطريقة الأولى هي: أن الأمة إذا أرادت انتخاب خليفة ونصبه فلها أن تضع القيود والشروط التي تختارها. إن رضي بها فبها، وإن لم يرض بها فتبايع غيره ممن يرضى بها، على نحو ماذكرناه آنفًا عن بيعة عبد الرحمن بن عوف لعثمان.

والطريقة الثانية هي: أن الخليفة نفسه يفرض حقوق الخلافة وواجباتها إلى واحد أو أكثر، إلى هيئة الوكلاء المنفذين أو إلى مجلس الأمة أو إلى الهيئة المجموعة منهما. وفي التاريخ عدة أمثلة لهذا الشكل أيضًا؛ وذلك: أنه ظهر شخص بمصر اسمه «أبو القاسم أحمد»، وادعى أنه حفيد «الناصر» من الخلفاء العباسيين، في عام «٦٥٩» للهجرة، بعد ثلاثة سنوات خلون من استيلاء هولاكو الشهير على بغداد مقر الخلافة العباسية عام «٦٥٦» وقتله الخليفة «المستعصم» كما هو مكتوب في كتب التواريخ وفي «المرجاني» حاشية «جعول» على «شرح العقائد العضدية». وكان يحكم مصراً وقتئذاك أبو الفتوح السلطان «الظاهر بيبرس» من ملوك الأتراك. واجتمع أشراف مصر وعلمائها واتوا إلى السلطان «بيبرس» والتمسوا البيعة لأبي القاسم المذكور. فقبل السلطان ما التمسوه لأنه رآه موافقًا لسياسته. فعقد مجلس شرعي أثبت فيه أبو القاسم نسبه حسب مدعاه وحكم به شرعًا وبايعوه وعلى رأسهم الملك. ولُقب بـ«المستنصر بالله». وكانت هذه الألقاب من قبيل عنوان الاحتشام ومن نتيجة عادات قديمة ولم تكن من مقتضيات الشرع. وكان المتأخرون من الخلافة العباسية في بغداد يريدون أن يجعلوا أنفسهم فوق مراتب الملوك ولو بهذه الألقاب. والحقيقة أن أكثرهم كانوا على مايناقض معانيها.

وخلاصة القول: أن «المستنصر بالله»، بعد أن بُويع له فوّض إلى السلطان «بيبرس» جميع حقوق الخلافة وأمور الدولة على شرط أن لايتدخل بشيء. وكان هذا التفويض على ملأ الناس. وأجاز علماء مصر هذا التفويض. وأتى بعده أربعة عشر خليفة إلى أن جاء السلطان سليم الأول مصر وذهب بالخليفة (المتوكل على الله) إلى

الآستانة. وكل من هؤلاء الأربعة عشر كان قد فوض أمور الدولة إلى سلاطين مصر مثلما فعل «المستنصر بالله». وعليه فالخلافة كانت مفترقة عن السلطنة بمدة تزيد على وخمسين سنة فى مصر.

وفى زمننا يتردد أناس فى جواز تقييد الخلافة إلى هذا الحد، وبعبارة أخرى فى جواز تفريق السلطنة عن الخلافة. ومنهم من يقول بعدم جوازه. ولكن هذا خطأ، لأن علماء مصر أجازوه قبل ستمائة سنة أو أكثر. ومما يجلب النظر هو أن أكثر علماء مصر الذين أجازوه كانوا من الشافعية. وكان بينهم الإمام «عز الدين بن عبد السلام» من أعاظم الفقهاء الشافعية الذين وصلوا إلى رتبة المجتهدين، وهو مشهور بتحقيقاته العميقة كما هو محرر فى تاريخ أبو الفدا وغيره من التواريخ المعتبرة. والفقهاء الشافعية يتصلبون فى المسائل الشرعية بالنسبة للحنفية ولايتساهلون فيها مثلهم. ومع هذا فقد أجازوا تفريق السلطنة عن الخلافة.

ويكون من الظلم وعدم الإنصاف أن يعزى إلى هؤلاء العلماء أمور غير لائقة بشأنهم كالرياء والمداهنة لسلاطين مصر. والإمام «عز الدين بن عبد السلام» كان شهيراً بتحقيقاته الواسعة وعلمه الغزير فى الفقه والحديث ومعروفًا بصلابته الدينية. ولذلك فإن أعاظم الأمة أمثاله هم براء من كل مايشينهم ويحط بقدرهم. فإن كان تقييد الخلافة جائزاً عندهم إلى هذه الدرجة، فبطريق الأولى أن يجوز عند الحنفية الذين يعملون بقاعدة «الاستحسان» التى تحتوى على الأساسات الفقهية كالضرورة ومقتضى الزمان والعرف والعادة واحتياج العصر.

لامحل للريب فى هذا. ويجب أن لاينسى أن الخلافة والإمامة التى دامت منذ أعصار لم تكن خلافة حقيقية جامعة شروطها، بل كانت عبارة عن ملك وسلطنة. وما قاله العلامة ذو الفنون «صدر الشريعة» البخارى المولد، والفقيه الشهير كمال الدين بن همام السيواسى المولد والاسكندرى المنشأ وهما من أكبر المحققين فى الفقه الحنفى بين المتأخرين بعد السبعمائة للهجرة، فهو على أتم الصراحة فى هذا الموضوع. ويجوز جميع أنواع التقييدات والتحديدات فى الملك والسلطنة، على شرط أن لا يخل مقصد الشارع، أى أن يؤمن النظام العام وتدار مصالح الأمة على محور العدل.

ومتى تم هذا المقصد وأقيمت أمور الحكومة على أساس الشورى واجتمع المسلمون حول هذه الحكومة لايبقى ثمة مايغاير ترخيص الشرع الشريف؛ بل يكون أوفق لروح القرآن ولما يبغيه الشارع.

لنفكر قليلاً: إن شكل الحكومة الذى دام أعصاراً بعد الخلفاء الراشدين هل كان غير الحكومات المستبدة والمطلقة؟ وهذا مخالف للشرع الشريف ومقصد الشارع على خط مستقيم. وكم كررنا فيما سبق الآية القرآنية الجليلة «لاينال عهدى الظالمين». وهى تفيد بأبلغ بيان أن الظالمين لاتنال لهم الأمانة. كما أن الآية المنيفة «وأمرهم شورى بينهم» تدل بأوجز بلاغتها على وجوب تدبير الأمور العامة بالمشورة.

وقد أجاز علماء الإسلام السلطنة المستبدة ـ مهما كانت مذمومة ومقدوحًا فيها شرعًا ـ للضرورة، لئلا يضيع غرض الشارع وأن لاتبقى الأمة الاسلامية بالفوضى وتضيع فيها الحقوق بكليتها، وقالوا: «إن الضرورات تبيح المحظورات» و«يزال أشد الضرر باختيار أخفه». وإذا جاز وجود حكومة ظالمة للضرورة مع مخالفتها الشرع، فكيف لايجوز شكل الحكومة الحاضرة وهو موافق لحكمة التشريع وغرض الشارع؟ وماهو المانع الشرعى هنا؟ إننا راجعنا القرآن الكريم والأحاديث الشريفة ولم نصادف نصًا للشارع يمنعه. فمن وجد فيهما ما يمنعه فليرنا إياه.

وفى المسائل غير المنصوص حكمها فى الشرع، مثل مسألتنا، ينظر إلى مقصد الشارع. فإن كان ماعمل مخالفًا لمقصده لايجوز، وإذا كان موافقًا يجوز. وإذ وقع الشك فى موافقته أو مخالفته كذلك يجوز مالم يمنع الشارع. لأن الإباحة هى الأصل فى الأفعال والأشياء عند جمهور الفقهاء. فلابد من وجود دليل شرعى قطعى وصريح يفيد ممنوعية الشىء لأجل أن يحكم بحرمته شرعًا. وإلا فلايحكم على ذلك الشىء بأنه حرام أو ممنوع. والعلماء الأصوليون متفقون فى هذا الأمر.

ويستغرب فى بادىء بدء كيف أن عمر الفاروق ـ الذى كان خوف الله نافذاً فى أعماق قلبه حتى كان يرى أثره فى وجهه ـ خالف فى الظاهر حكمًا منصوصًا ثابتًا فى القرآن، وهاك بيانه:

إن رسول الله ﷺ كان يعطى شيئًا من مال بيت المال إلى بعض رؤساء العرب وبعض صناديد قريش وهم «مؤلفة القلوب» أى الضعفاء فى الإيمان. ولم يقطع عنهم هذا المال حتى وفاته. وكان هذا الأمر نصًا شرعيًا كما جاء فى الآية الجليلة «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم... الآية» فبعد وفاة النبى ﷺ طلب مؤلفة القلوب إعطاءهم ماكان مخصصًا لهم من المال حسب هذا النص، وحصلوا على أمر الخليفة أبى بكر الصديق فى دفعه لهم كتابة، وأعطوا هذا الأمر إلى عمر بن الخطاب الذى كان كوزير له. فلما قرأ عمر هذا الأمر مزّقه وقال فى مقام التعليل: «أن رسول الله ﷺ كان يعطيكم هذا المال ليقربكم من الإسلام ويزيل به شركم وفسادكم عن المسلمين. واليوم قد أعز الله دينه وأعلا شوكته، ولم يبق من حاجة إليكم وإلى تأليفكم. إن ثبتُّم فى الإسلام ثبتُّم وإلاّ فليس بيننا وبينكم إلا السيف» ولم يعطهم شيئًا.

إن مافعله عمر هذا مخالف لما فعله رسول الله ﷺ ولما أمر به الخليفة كما أنه مخالف ـ فى الظاهر ـ للنص الصريح فى القرآن. ولوجرى شىء معاذ الله فى زماننا من هذا القبيل لقامت القيامة.

والحال أن عمر لم تقم عليه القيامة من الخليفة، ولا من علماء الأصحاب لفعلته هذه، ولم يعترضوا عليه بكلمة، وكلهم استصوبوا اجتهاد الفاروق هذا والخليفة بمقدمتهم، وانعقد إجماع الأمة على سقوط تلك المخصصات من المال.

فماهو السر والسبب فى هذا ياترى؟. إن الفقهاء لايقولون بمخالفته للنص، بل يقولون بأنه لامخالفة فيه للنص ولو أن ظاهره يتراءَى كمخالف له، لأنه موافق لروح الشريعة وغرض الشارع. ويقولون أن ذلك النص قد سقط حكمه. إن المحققين من الفقهاء يبنون هذه المسألة على أساسين من القواعد الأصولية ـ كما ورد فى (كشف البزدوى) و(التلويح) من أوثق الكتب الأصولية وفى (البدائع) و(فتح القدير) من أهم الكتب الفقهية ـ :

الأساس الأول: «إن الحكم المبنى على علة غائية ينتفى بانتفاء تلك العلة»؛

الأساس الثانى: «إن الحكم المشروع لحصول غاية، يسقط إذا استوجب عند إجرائه خلاف تلك الغاية».

هذان الأساسان يراهما الإنسان كشىء واحد، ولكن يظهر الفرق بينهما عند إنعام النظر فيهما.

وتوجد هَهُنا قاعدة وجيزة قامت مقام الأمثال فى الجريان فى ألسنة العلماء وهى: «الحكم يدور مع العلة»، ويمكن تشميلها عليهما. واجتهاد عمر «رضى الله عنه» منطبق على تينك القاعدتين. وقد أراد الفاروق بعمله أن يفهم القوم أنه لم يبق للنص الكريم حكم بناء عليهما. واستخرج الفقهاء هذه الأصول والقواعد فى الحقيقة من اجتهادات عمر وغيره من فقهاء الصحابة.

ألايمكننا نحن أيضًا أن نطبق مسألة الخلافة والحكومة على الثانية من القاعدتين المذكورتين ياترى؟ لأن جانبًامن مقصد الشارع (وهو تخليص البلاد من الفوضى)، وإن كان يحصل بتشكيل حكومة هى عبارة عن سلطنة حقيقية وخلافة لفظًا، ولكن جانبًاآخر منه(وهوإقامة العدل بين العباد) قد يفوت ويحصل ضده بسبب الاعتساف والاستبداد الذين جريا فيها إلى الآن، ويجريانه فيها دائمًا فى المستقبل بمقتضى البشرية المائلة إليهما. ولاحاجة أن نذهب إلى بعيد، فإن مافعله (وحيد الدين) أمس هذا من اتخاذ الشريعة الإسلامية آلة للفساد إرضاء لشهواته النفسانية معلوم لدى الكل، ألا يكون، والحالة هذه، أخذ هذه القوة وإعطائها صاحبها الحقيقى الذى هو الأمة وتشكيل حكومة خادمة لتنفيذ مقاصد الشارع بقدر الطاقة أوفق من تركها وإلقائها فى الأيدى التى تلاحظ أن تسىء استعمالها دائمًا؟ لاشك قطعًا أن تشكيل حكومة مجلس الأمة[1] التى لاتفتكر سوى سعادة تلك الأمة خاصة أوفق فى نظر الشارع من سلطنة لاهم لها البتة إلا التاج والتخت.

ونقول، بكمال الإخلاص، بناء على القناعة التى حصلت لنا من تتبع الكتب الإسلامية المعتبرة المتداولة فى أيدينا، أن هذه المسألة لاتستحق الإعظام الذى

(١) الجمهورية اليوم «المترجم»

عظموها به فى نظر الدين والشريعة. لأن **الذى عظمها ليس الشريعة، بل أصحاب الأفكار البسيطة الجامدة الذين يميلون دائمًا إلى إبقاء القديم على قدمه من غير نفوذ إلى الحقائق الشرعية.** وذلك نتيجة الاعتياد والألفة بشكل الحكومة القديمة وقد يكون أيضًا النظر والتأمل فى المنافع الشخصية أما الذى تستعظمه الشريعة فهو أمر إقامة العدل وصونُ الحقوق العامة من الضياع وأن لايطرأ الضعف والخلل على الجامعة الإسلامية. وبعد حصول هذه الأمور لم يهتم الشرع الشريف بأشكال الحكومة، لأن شكلها واسطة وليس مقصودا لذاته. فلذلك التزم الشارع تعالى ورسوله ﷺ السكوت فى هذا الأمر ولم يوصِ بشىء فيه.

أجل إن وجوب نصب الإمام ثابت بإجماع الصحابة، ولكن ما استند إليه هذا الإجماع لم يكن نص الشارع، بل هو قاعدة «دفع الضرر» ولئلا تبقى الأمة فى حالة فوضى بلا حكومة، بادر حضرات الصحابة الكرام إلى انتخاب إمام ونصبه، يقوم بضبط أمورها وربطها ويصون النظام العام. ولكنهم لم يقولوا بوجوب نصب إمام هو عبارة عن شخص واحد يجمع فى نفسه جميع القوة والسلطة مطلقًا فى كل زمان وفى كل الأحوال، أى شخص كان وفى أى مشرب كان. لأن المسألة ليست مسألة شخص، بل هى مسألة النظام ودفع الضرر ورفع الظلم. فالمطلوب إذن إقامة حكومة عادلة وليس جعل الشخص سلطانًا كملوك أوربا القدماء وتخويله حقوقًا مقدسة. إن الإسلام، فى الحقيقة، هو دين ديمقراطى وشريعة شعبية ولا أثر فيه للأرستقراطية (الامتياز الشخصى) مقدار ذرة بدليل قوله تعالى «إن أكرمكم عند الله أتقاكم».

والخلاصة أن هذا الوجوب (وجوب نصب الإمام بالإجماع) خاص بالخلافة الحقيقية وبذلك الزمان، زمان الخلفاء الحقيقيين. ولايصح تعميمه على الملك والسلطنة وعلى كل الأزمنة. ويعد هذا جهلاً بالحقائق الشرعية. ومسألة شكل الحكومة هى من المسائل التابعة لمقتضيات الزمان. وتتعين أحكام مثل هذه المسائل بحسب مقتضى الزمان والمصلحة العامة وأحوال الناس الاجتماعية وتتبدل أحكامها حسب تطورات هذه الأحوال والبواعث. فلذلك قال الفقهاء: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الازمان»، ولذلك أيضًا لم يضع الشارع أحكامًا شرعية فى مثل هذه المسائل واختار السكوت عنها.

الخاتمة

لقد أطلنا القول ونشرنا البحث، لتفهيم جواز تغيير حقوق الخلافة وتفريق السلطنة عن الخلافة شرعاً، ولكن كان هذا بالتزام منا، لأننا لو لم تفصّل البحث على هذا الوجه لما وفقنا لتصحيح الأفكار وتنوير أذهان الكثيرين من الذين ترددوا في هذه المسائل وأخطأوا فيها. المسألة ذات أهمية سياسية كبرى، وإن لم تكن ذات أهمية شرعية. لاسيما أن كثيراً من الذوات المكتسبين كسوة العلم والمدعين انتظامهم في سلك العلماء، في زماننا غافلون، مع التأسف،عن الحقائق الشرعية. فعلى هذا نريد أن نرى أحكام المسائل في نظر الشارع التي سكتت الشريعة عن بيانها بإيراد بعض الأحاديث النبوية المعدودة من أصول الدين لتوضيح المسألة مرة أخرى. فإنه يجب أن تكون هذه النقطة معلومة، في زماننا، سواء في أمر هذه المسألة أو المسائل الأخرى المتعلقة بوضع القوانين.

وإذا تتبعنا سيرة صاحب الرسالة في أمر التشريع نرى أنه ﷺ كان يحسب التخفيف والتسهيل في تشريع الأحكام ويلتزم جانب المسامحة. وكان عليه السلام يختار دائمًا الأيسر من الأمرين إذا خيّر بينهما، كما جاء في «كتاب الأدب» (للبخاري الشريف)، وكان يوصي الولاة والقضاة الذين كان يبعثهم إلى الأطراف والولايات بأن يسهلوا أمور الناس وأن يجتنبوا من التشديدات التي توجب نفرتهم من الإسلام.

وكان ﷺ لايحب إيراد سؤال في مسائل سكت عن أحكامها احترازاً من وضع أحكام مشددة فيها، وكان يقول:«ذروني ما تركتكم». جاء في (البخاري الشريف)

وفى (صحيح مسلم) وهما من أوثق كتب الحديث، أن النبى ﷺ قال فى إحدى خطبه: «أن الله فرض عليكم الحج فحجوا» فقام أحد السامعين فقال: «أفى كل سنة يارسول الله؟» فلم يرد ﷺ أن يجيبه. ولما كرر السائل سؤاله مرتين أجابه بقوله: «لو قلت نعم لوجب كل سنة، ولعجزتم عن أدائه. ذرونى ما تركتكم. إن الذين هلكوا قبلكم إنما كان هلاكهم لكثرة اختلافهم فى أسئلتهم لأنبيائهم. وآتوا بما أمرتكم بقدر ما استطعتم. وانتهوا عما نهاكم الله».

وهذا الحديث هو، كما ترى، من أصح الأحاديث وأوثقها باعتبار ذكره فى (البخارى) وفى (مسلم) معًا. كل حديث مذكور فى هذين الكتابين معًا فهو حديث صحيح متفق عليه عند جميع أئمة الحديث. وهذه قاعدة جرى عليها علماء الحديث. ثم هذا الحديث الشريف هو من جوامع الكلام باعتبار مايفيده من أهم الحقائق. يقول الإمام «النووى» الشهير، أحد أعاظم الفقهاء الشافعية، فى شرحه (مسلم): «أن هذا الحديث دليل شرعى صريح فى أن الأصل فى الأفعال هو عدم الوجوب». أليس ما قاله سديداً جديراً بالقبول؟ لأن ﷺ قال: «افعلوا ما أمرتكم به وانتهوا عما نهيتكم عنه وذرونى فيما تركتكم» أليس معنى هذا: لا تسألونى عما هو خارج عن المأمورات والمنهيات وافعلوا فيه كما شئتم»؟

ولننظر أيضًا إلى الحديث الثانى الآتى ذكره وهذا الحديث بمنزلة شرح للأول، لأنه ورد بصراحة تزيل كل شك وريب، وهو: «أن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدَّ حدوداً فلا تتعدوها، وحرّم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم لاعن نسيان فلا تبحثوا عنها».

نعم، إن هذا الحديث ليس مذكوراً فى الكتب الستة، ولكنه موجود فى (الحديث الأربعين) للإمام النووى شارح (مسلم)، وفى (كنز العمال)، وفى (أحكام القرآن) للإمام أبوبكر بن العربى من أئمة المالكية وفى (الموافقات) فى علم الأصول للإمام الشاطبى من الفقهاء المالكية والأصوليين. وجاء فى (جامع العلوم)، وهو شرح (الحديث الأربعين) المذكور، وفى كنز العمال أن هذا الحديث أخرجه الإمام اسحق

المعروف بـ(ابن راهوية)، وهو من أكابر ائمة الحديث والمجتهدين المستقلين، والإمام البيهقي، والدارقطني، والطبراني، وأبونعيم، وابن النجار، وهم من أئمة الحديث، واستحسنه المحققون كالإمام النووي المذكور وأبوبكر السمعاني.

وفي الحقيقة أن صحة هذا الحديث يؤيدها الحديث الذي نقلناه عن (البخاري) و(مسلم) وتوجد عدة نصوص شرعية مؤيدة له أيضا ولكن يطول البحث في إيرادها هنا. ومن جملتها الحديث المذكور في (سنن الترمذي)و(سنن ابن ماجة) ـ وهذان من الكتب الستة ـ وهو: «الحلال ما أحله الله في كتابه، والحرام ما حرمه الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه».

وفي القرآن الكريم آيات جليلة، كقوله تعالى: «ياأيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء أن تبد لكم تسؤكم»، تؤيد هذه الاحاديث.

ويفهم من هذه النصوص القاطعة أن المسلمين لا يسألون دينًا عما سكت عنه في الشرع ولم يدخل في النصوص الشرعية صراحة أو دلالة، ويعفون عنه وتكون لهم الحرية التامة فيه. ولايسوغ شرعاً، والحالة هذه، ربطهم بأقوال المجتهدين التي هي عبارة عن آرائهم وأفهامهم المجردة، ولاسيما بأقوال العلماء من غير المجتهدين، في ماعدا القياس الجلي الذي علّته ومناط حكمه ظاهر ووجوده في الفرع باهر، والذي دخل في دلالة النصوص. ولم يكن ارتباط المسلمين بأقوال هؤلاء العلماء الذين أتوا بعد دور المجتهدين إلا من الإلزامات السياسية البحتة، كما ذكره المحقق الكبير ابن همام في كتابه (التحرير) في علم الأصول.

ولا يصح قطعًا تقييد الحكومة، التي هي مضطرة لتدبير الشئون وتنظيم القوانين حسب مقتضيات الزمان والمصلحة العامة، بأقوال الفقهاء كهذه، والناس لم يكونوا مقيدين بمذهب أحد من المجتهدين في أوائل الإسلام. إذ كانوا يسألون أحد المجتهدين عن حكم مسألة يومًا، وفي اليوم الثاني يستفتون مجتهداً آخر عن مسألة أخرى، ويعملون بقول من يقتنعون بقوله. وما ادعى مجتهد لزوم عمل الناس باجتهاده. وكان الكل يعلم أنه لاصلاحية لأحد لوضع الأحكام برأيه المجرد باسم الشريعة سوى الشارع الأعظم.

ويتضح تمامًا أنه لامعنى للبحث فى الخلافة فى أيامنا، إذا أنعمنا النظر فى مضامين النصوص الصريحة من جهة، ومن جهة ثانية فى شروط الخلافة وأنواعها، وفى سائر المباحث التى سبق ذكرها، وتأملنا بجميع أطرافها، ومسألة الخلافة فى زماننا ليست إلا من المسائل السياسية. والمجلس الكبير الملى، لعلمه وتقديره هذه السياسية لم يلغ مقام الخلافة، بل ردها إلى شكلها الذى كانت عليه فى مصر، ووضعها بحال لاتضر فيها الأمة والبلاد بتصرفاتها الاستبدادية، وأبقى السلطنة فى يد الأمة التى هى صاحبتها الحقيقية، ورضى بهذا الشكل صاحب الخلافة نفسه واستصوبه، كما جرت الحال قبلاً فى مصر وأجازه أكابر الفقهاء يومئذ وفى جملتهم الإمام عز الدين بن عبدالسلام.

وقد نشر رسالة فى هذه الأيام بالتركية يبحث عن عدم مشروعية هذا الشكل فى الخلافة، ويقول بإرجاعها لوضعها السابق. ويلزم على من أدعى عدم مشروعية شىء إثباته بالنصوص الشرعية، والحقيقة أن القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة ساكتة عن هذه المسألة. ولذلك تبقى هذه الدعوى بلادليل. أما مايتعلق بإرجاع الخلافة لوضعها الأصلى، فالخلافة قد أخرجت عن وضعها منذ أيام معاوية قبل ألف سنة وثلاثمائة سنة ولم ترجع لأصلها بعدها. وَردّها لوضعها الأصلى اليوم، وإن أمكن عقلاً لكن، لايمكن طبعًا وعادة، لتعَذر جمع شروطه.

وإن كان الغرض من «الوضع الأصلى» الخلافة العثمانية فقط، فقد وضحنا سابقًا ـ فى بحث تقسيم الخلافة ـ أنها ملك وسلطنة تحت عنوان الخلافة، وليست خلافة حقيقية. والذى أصاب الأمة والبلاد لم ينشأ إلا من تلك السلطنة. ومن مقتضيات البصيرة أن تتمسك الأمة بسلطتها الشعبية التى دخلت فى يدها، وأن لاتفرط فى هذه النعمة العظيمة بأية وسيلة كانت، وأن تحافظ عليها بكل قواها وأن تسعى فى إرجاعها إلى وضعها الأصلى.

جاء فى الصفحة «٢٦» من الرسالة المذكورة: «أن صحة صلوات الجُمع والأعياد منوطة بإذن الإمام فى مذهبنا، ولذلك يجب توجيه الخطابة من مقام الخلافة». لعل تعبير «إذن الإمام» غلط مطبعى، لأن المذكور بالكتب الفقهية فى

هذا المقام «الإذن العام» وليس «إذن الإمام»، والفرق بين هذين التعبيرين ظاهر.

والذى نراه هو أن صاحب هذه الرسالة يخطىء فى هذه المسألة من وجهتين. الأولى: قوله «إذن الإمام» بدلاً من «الإذن العام»، وفى الثانية قوله بلزوم توجيه الخطابة من مقام الخلافة ظنًا منه أن هذا التوجيه لازم غير مفارق للإذن العام وفرع منه ونتيجة له. والحقيقة أن هذين الأمرين لا ارتباط بينهما وأنهما مسألتان مستقلتان ومبنيتان على علل متباينة. لأن الغرض من الإذن العام هو أن يكون الناس مأذونًا لهم بالصلاة وأن تكون أبواب الجوامع والقلاع مفتوحة لهم، لأن صلوات الجُمع والأعياد هى من الشعائر الإسلامية ويجب إظهارها علنًا. فهذه هى الحكمة بإشتراط الإذن العام لصحة هذه الصلوات. فعلى هذا إذا أراد الخليفة أو الملك أو الوالى أن يصلى صلاة الجمعة مع رجال معيته وحواشيه وسد أبواب الجامع والقلعة ومنع الناس من الدخول فلا تصح هذه الصلاة. فوجب أن نصحح هذا الخطأ بهذه الصورة.

وأما لزوم توجيه الخطابة من مقام الخلافة فنقول: نعم أنه يلزم توجيه مثل هذا فى المذهب الحنفي. ولكن لم يكن صدوره مقيداً بالخليفة فقط فى كل حال، بل يكفى صدوره من قبل أى سلطان أو أية حكومة وتصح صلوات الجمعة والعيد إذا ائتم الناس بأحدهم وسموه خطيبًا عليهم فى محلات لم يكن فيها سلطان ولا حكومة. لأن المسألة مسألة الضبط وحفظ الأمن، وليست مسألة دينية. ولاذكر للخليفة فى (الهداية) المشهور من كتب الحنفية المعتمد عليه لدى المتأخرين من الحنفية وفى الكتب الفقهية المؤلفة بعده، بل يذكرون فيها «السلطان» ويقولون «يجب أن يصلى فى الناس السلطان بذاته أو المأمور عنه». وجاء فى (الفتح القدير) وهو شرح (الهداية) وفى (الدّرالمختار)، «أنه لا يحظر شرعًا كوْن ذلك السلطان متغلبًا أو امرأة». ويفهمُ من (الهداية) كوْن هذا الشرط علّته لهذه المسألة لأنه يقول، أن صلاة الجمعة تؤدى بجماعة عظيمة، ويمكن حصول الاختلاف والنزاع فى أمر الخطابة والإمامة بين راغبيها، أو فى أمور غيرها؛ فلذلك وضع هذا الشرط لإتمام هذا الغرض. [الهداية: المجلد الثانى: ص ٢٠٨]

ويرى جليًا أن مسألة توجيه الخطابة لم تكن من لوازم الخلافة، وأنها من وظائف الحكومة لتأمين الضبط والربط ومنع الخلاف بين الجماعة. ولايوجد مثل هذا الشرط في صحة صلاة الجمعة في المذهب الشافعي. ونصب أمير الحج وأمثاله من هذا القبيل لحفظ الأمن والضبط وفصل النزاع بين الحجاج، وليس من لوازم الخلافة.

وقبل أن نختم كلامنا، نريد أن نزيل الشك عن مسألة وردت في الرسالة المذكورة لأنها أهم، ولأن كثيراً من الناس مترددون فيها:

يظن أن مقررات الحكومة إذا لم تقترن بتصديق الخليفة لاتصير مشروعة ومُطاعة. والحقيقة أن هذا الفكر خطأ فاحش، والأقوال الواقعة في الصفحة الثانية منها وهي: «ومن الواجب اقتران المواد التعاملية التي تقررها المجالس الإسلامية بتصديق الخليفة واستصوابه لكي تصير مطاعة. بهذه الصورةفقط تدخل هذه المقررات في عداد الأحكام الشرعية»، هي من الأقوال الحاصلة من الأفكار المغلوطة ليس غير.

أولاً: ما معنى القول بـ «أن هذه المقررات تدخل في عداد الأحكام الشرعية»؟ هل المراد أنها تصير من جملة الشريعة؟ إن كان المقصد هذا المعنى فهو غلط فاحش؛ ولانظن نحن أن يكون المقصود منه المعنى أصلاً. وإن كان الغرض منه «أن هذه المقررات تضاف إلى الشرع» أي «أنها تصبح معتبرة شرعًا ويلزم العمل بها» فهو صحيح. ولكنه بهذا الاعتبار أيضًا لم يكن اقترانها بتصديق الخليفة شرطًا على كل حال. والحكم كذلك في أمر تصديق سلطان لم يكن حائزاً صفة الخلافة، كما هو جارٍ في أفغانستان، فإن المقررات تقترن بتصديق أميرها تصبح معتبرة، مُطاعة شرعًا. ويكفي أن لاتكون هذه المقررات مخالفة للنصوص الصريحة الشرعية.

ويذكر في الكتب الفقهية في هذا المقام «الأمر السلطاني» ويندر ذكر الخليفة أو الإمام. وكذلك قد قيل في قانوننا المدني، المترجم عينًا من المؤلفات الفقهية، المسمى بـ«مجلة الأحكام العدلية» في المادة (١٨٠١): «إذا صدر الأمرالسلطاني برأي أحد

المجتهدين، فالحكام لايسوغ لهم أن يحكموا برأي مجتهد آخر يخالف رأى ذلك المجتهد »، فيظهر من هنا أيضًا أن المسألة ليست مسألة خلافة. وهي هي في أيام حكم السلطنة. وبعد تصحيحنا هذه النقطة على هذا الوجه لننظر فيما هو السر والحكمة فيها:

أولاً: نقول أن هذا الحكم يجرى في زمان تدار فيه أمور البلاد بشكل الحكومة المطلقة أو الدستورية وتختص بها وتنحصر فيها، ولايدل هذا على «أن البلاد لا بد أن يوجد خليفة فيها أو سلطان عليها» وسبب هذه المسألة وحكمتها أيضًا هي قضية الضبط وحفظ النظام العام. ولتأمين الضبط والربط والنظام العام وجبت الطاعة لأولى الأمر بنص القرآن في الأمور الجائزة، أي في الأحوال التي لاتستلزم معصية الخالق. وقد جاء في القرآن الكريم: « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » الآية. «وأولي الأمر» هم أولياء الأمور وأصحاب الأمر، ويشمل الخليفة والسلطان والولاة عمومًا والقادة. وهذه الطاعة مقيدة بالأوامر التي لا تستلزم ارتكاب المعصية حسب ماجاء في الحديث الشريف «لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق». وأن مقررات المجلس الكبير الملي، لكونها أوامر أولي الأمر وأولياء الامور يجب إطاعتها واتباعها مادامت غير مخالفة للنصوص القاطعة، ولاحاجة للتصديق عليها. والارتياب في هذا يكون جهلاً بالحقائق الشرعية وغفلة عنها بالمرة.

وبناء على هذه الحقيقة الشرعية فالجملة الواردة بالرسالة المذكورة، وهي «من الواجب اقتران المواد التعاملية التي تقررها المجالس الإسلامية بتصديق الخليفة واستصوابه لكي تصير مطاعة»، إذا تركناها على إطلاقها لا تصح البتة. وكيف تصح ويلزم عنها، على هذا الحكم، أن تكون جميع المقررات والأنظمة التي وضعتها الحكومات الإسلامية التي وجدت على سطح الأرض قبلاً والموجودة في أيامنا غير مطاعة وغير شرعية وأن يكون المسلمون في هاتيك البلاد قد ارتكبوا المعصية دائمًا لعدم أدائهم هذا الواجب... ولم يدع هذا أحد من العلماء أصلاً.

وبالله التوفيق،،،

الفهـــرس

* * *

رقم الإيداع ٩٥/١٩٩٨
I. S. B. N.
977 - 5617 - 03 - 0

صـــدر عن دار النهر

الماركسية وأزمة المنهج		إبراهيم فتحى
العاصفة تهب (حول انهيار النموذج السوفيتى)		كريس هارمان ترجمة خليل كلفت
الجزائر حرب التحرير.. حرب الإرهاب		د. محمد الطاهر العدوانى
الخلافة وسلطة الأمة		نقله عن التركية عبد الغنى سنى بك تقديم د. نصر حامد أبوزيد
جذور الإرهاب.. أيام سليم الأول فى مصر		حلمى النمنم
فى الشعر الجاهلى		د. طه حسين
مراعى القتل	رواية	فتحى امبابى
الطريق إلى كميت	رواية	نجم والى
البردية المجهولة	قصص قصيرة	محمد حسين يونس

الخلافة

وسلطة الأمة

ينتهى هذا الكتاب لا إلى إظهار مشروعية الفصل بين «الخلافة» و «السلطنة» فحسب، وكان هذا هدفه وغايته، بل انتهى بطريقة ضمنية لافتة ـ وهذا هو الأهم ـ إلى إعادة وضع مشكلة الخلافة فى التاريخ، مبرزاً بعدها السياسى ووظيفتها الدنيوية. ولعل هذا الإنجاز هو الذى حاوله بشكل صريح كتاب على عبدالرازق «الإسلام وأصول الحكم»، فتعرض لما تعرض له إبّان صدوره، ثم عاود البعض الهجوم عليه مجدداً. ولأن مشكلة الخلافة مازال البعض يناقشها من زاوية «الدين» لا من زاوية «الدنيا» ومن باب «العقيدة» لا من باب «السياسة»، فهذا الكتاب مازال قادراً على القول والمساجلة فى الخمس الأواخر من القرن العشرين رغم أنه صدر فى نهاية الربع الأول منه. بل هو قادر على أن يتجاوز «قصده» الأول بالمساهمة فى كشف «التاريخ» الذى تريد الإيديولوجيا أن تحجبه وراء ستار «الدين».

للنشر والتوزيع